N° 3 1932 Mars

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Un évêque théologien

S. Exc. Monseigneur Waffelaert, évêque de Bruges, a été de 1880 à 1888 un des principaux rédacteurs de la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE; *avec lui disparaît le dernier des ouvriers de la première heure, de ceux qui, au cours des vingt premières années, s'étaient groupés autour du P. Piat, O. M. Cap., fondateur de la Revue. En disant ici les mérites du théologien éminent que fut Monseigneur Waffelaert, nous acquittons une dette de stricte reconnaissance.* (N. d. l. R.)

Une belle et originale figure d'évêque vient de disparaître de la scène religieuse de notre pays. Nous pouvons nous dispenser tranquillement de la nommer; le nom est encore sur toutes les lèvres; il y provoque l'expression spontanée de la louange et du regret; il s'est assuré une vie durable dans le souvenir reconnaissant des fidèles d'un grand diocèse, des catholiques de ce pays, plus généralement de tout homme qui apprécie les sciences morales et les valeurs de l'esprit.

Mgr Gustave-Joseph Waffelaert s'en est allé, pleuré par son peuple, entouré du respect moralement unanime de ses compatriotes, laissant, avec une mémoire en bénédiction, des institutions et des œuvres prospères qui dispenseront les meilleurs fruits de son zèle aux générations de demain. Il nous a quittés, chargé du poids d'une vieillesse vénérable, *in senectute bona*, et de celui bien plus précieux d'une vie pleine de mérites; il a fourni une carrière d'une merveilleuse unité, long effort, tenace et suivi, pour éclairer la piété par la science, guider l'action par la doctrine, former l'apostolat social sur l'Évangile, fonder

la dévotion des simples et des doctes sur la richesse solide de notre dogme. Combien cet effort fut efficace, malgré sa volontaire discrétion, combien profonde l'influence émanée de lui, ses obsèques triomphales ont dû le dire à tout observateur attentif du sentiment populaire; des milliers d'âmes ont ressenti ce deuil public comme un deuil personnel, éprouvé la perte commune comme un dommage privé; le regret le plus sincère a parlé dans l'attitude respectueuse, dans le silence recueilli; dans la douleur muette des foules, accourues de toutes parts pour rendre un suprême hommage au pasteur, franchissant pour ne plus jamais le refranchir, le seuil de sa vénérable cathédrale des saints Sauveur et Donatien; en vérité, on peut dire que l'évêque octogénaire de Bruges est entré illustre dans l'éternel repos!

Ce que fut Mgr Waffelaert comme évêque et administrateur, comme prêtre et comme directeur d'âmes, ce que nommément il fit pour l'édification chrétienne de son peuple, la formation cléricale de ses jeunes lévites, la sanctification de son clergé, le développement et la prospérité croissante des œuvres diocésaines, avant tout de l'œuvre des œuvres, celle de l'enseignement catholique libre, d'autres, plus que l'auteur de ces lignes, paraîtront qualifiés pour nous le dire. Ils en sont plus à même du reste, ceux-là surtout qui ont joui de l'avantage du commerce familier de leur évêque et bénéficié de l'exemple chaque jour renouvelé de sa sainte et laborieuse vie. En touchant à ces points nous craindrions d'usurper des devoirs qu'une reconnaissance plus immédiate, le souvenir peut-être de nobles tâches remplies en commun, celui de la plus honorable des collaborations, ne peuvent que rendre chers, pour ne pas dire sacrés, à autrui. Ici, nous demandons seulement de pouvoir rappeler, avec un sentiment de fierté trop légitime pour qu'il puisse offusquer personne, que Mgr Waffelaert, alors l'abbé Gustave-Joseph Waffelaert, fut de 1880 à 1888 un des collaborateurs les plus actifs de la « *Nouvelle Revue Théologique* » et qu'il en demeura depuis l'ami dévoué et un lecteur sympathique et attentif. Entre l'évêque théologien et nous, il y avait sympathie intellectuelle, curiosité et amour d'un même « intel-

ligible », confraternité et communion parfaites en « clergie ».

Car Mgr Waffelaert fut avant tout un grand « clerc », un « scholar » accompli de la science sacrée. C'est le trait saillant de sa physionomie intellectuelle et morale. Sa curiosité d'esprit universelle, comme il est juste, s'attacha de préférence à la science de sa profession, celle des choses divines. Mais dans ce domaine, sa vive intelligence porta un intérêt presque égal aux problèmes de la pratique et à ceux de la spéculation; avec un goût plus prononcé pour les premiers, avec peut-être aussi des aptitudes naturelles plus heureuses pour les aborder et résoudre avec succès. Lorsqu'en 1880, il succède à Thomas Bouquillon, un maître, dans la chaire de théologie morale du grand séminaire de Bruges, il avait déjà montré clairement dans quel sens iraient ses préférences par sa dissertation inaugurale pour le doctorat en théologie; elle porte le titre : *De dubio solvendo in re morali* (1). Faut-il voir un effet de notre réalisme national ou la suite naturelle de sa fonction professorale dans l'attrait qui, à partir de cette date, le ramènera sans cesse aux multiples problèmes que posent les actes humains? Ce qui n'est pas douteux, c'est que ses maîtresses œuvres théologiques visent à leur imposer la mesure idéale de la raison pratique, celle des quatres vertus morales principales : prudence, tempérance, force, justice, ce « quadrige de Dieu » en nous, comme disent les Pères. C'est l'objet de ses grands traités classiques, de son « *De iure et iustitia* », deux imposants volumes comptant chacun cinq cents pages (2), et de son « *Deprudentia,fortitudine et temperantia* » (3). Il déploie un zèle égal à résoudre des problèmes moraux particuliers; ils sont ou plus stimulants par leur nature spécialement épineuse et les controverses acharnées auxquelles ils donnèrent lieu, ou posés par l'ardeur même de nos luttes politiques. Rappelons ici sa

(1) *Dissertatio de dubio solvendo in re morali pro gradu Doctoris Theologiae inauguralis*. Lovanii. Van Linthout. XXII-512 pp. — Cfr. *N. R. Th.*,t . XII, pp. 616-623.

(2) Brugis. Van den Berghe-Denaux, 1885 et 1886. — Cf. *N. R. Th.*, t. XVIII, p. 657.

(3) Brugis. Van den Berghe-Denaux. 1889.

« *Dissertation sur la malice intrinsèque du mensonge et sur l'emploi de la restriction mentale et de l'amphibologie* » qui parut en 1881 et 1882 dans les pages de cette revue (1).

L'année suivante, en pleine période scolaire, à l'heure où sévit chez nous le libéralisme politique le plus insolent, l'abbé Waffelaert publie, ici encore, une série d'articles qui, réunis en fascicule, formeront son : *Etude morale sur la coopération* (2) *surtout en matière politique et religieuse, suivie d'une dissertation sur l'espèce morale du scandale* (3). L'espèce morale du péché de scandale ! Remarquez l'intérêt purement spéculatif de pareil argument. Il caractérise la tendance d'un enseignement. Le jeune professeur du séminaire de Bruges avait abordé celui de la morale théologique, avec l'ambition intelligente d'y introduire ces méthodes scientifiques rigoureuses, qui seules permettent d'approfondir les questions morales et de garantir la sûreté des réponses pratiques par la fermeté lumineuse des principes. Avec ce professeur de morale, soyez sûr que jamais elle ne tournera en pure casuistique. Distinguer dogme et morale, rien de mieux; les séparer, rien de pire; pareille séparation dégrade fatalement le caractère scientifique de la doctrine. C'est l'erreur des modernes, déclare Mgr Waffelaert, d'avoir trop isolé l'une de l'autre la science de Dieu et la science des actes humains : *Et forte nimis, non sine scientiae detrimento, rem moralem a re dogmaticâ avulserunt Moderni (De Prudentia.* Praefatio. p. IV*)*. C'est donc de plein droit qu'il appellera « *Études* » ou « *Dissertations* » bon nombre de ses écrits de morale : *Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles* (4); *Dissertation* sur la malice... et cetera. Pour le faire court, disons que le plus souvent l'objet dont ce maître fera choix, pour le scruter à fond, offrira quelque lien avec la pratique

(1) *N. R. Th.* t. XIII, pp. 479-504; t. XVI, pp. 258-282, 362-382. Elle fut tirée à part et publiée sous forme de brochure, à Bruges en 1884. Elle y est augmentée d'une « *Etude sur le serment avec restriction mentale ou amphibologie.*

(2) *N. R. Th.*, t. XIII, pp. 265-273, 353-374, 582-601; t. XIV, pp. 490-503, 600-618.

(3) *N. R. Th.*, t. XV., pp. 66-87, 150-172, 244-270 et 642-643. Une 2e éd. « entièrement revue » parut en 1892, chez Beyaert-Storie à Bruges.

(4) *N. R. Th.* t. XV, p. 532-551, 602-634.

humaine aux diversités infinies. L'esprit du moraliste qui spécule sur la malice d'un acte humain, sur la licéité ou l'illicéité d'une opération chirurgicale, l'avortement par exemple ou l'embryotomie (1) sait descendre à l'occasion jusqu'aux détails et aux menus préceptes de la théologie pastorale et joindre à la description d'un vice tel que le blasphème d'habitude l'indication des remèdes les plus capables de la guérir. Beaucoup de confesseurs ont puisé des lumières pratiques précieuses, dans son *Confessarius rite institutus ad impugnandam blasphemiam* (2). Que ce spéculatif ait su du reste, lorsque les circonstances l'exigeaient, faire preuve de ce que le Belge, avec une nuance marquée d'estime, appelle « esprit pratique », il le montra encore — et de façon touchante — en composant, à l'heure où la guerre scolaire faisait de chaque curé, de chaque prêtre un pédagogue par nécessité et un directeur d'école improvisé, son « *Sommaire d'un cours de pédagogie d'après les auteurs modernes les plus compétents* » (3); à ses confrères du sacerdoce, empêchés par les charges multiples et absorbantes du ministère paroissial d'étudier les règles qui régissent l'enseignement, l'abbé Waffelaert offrait à point nommé un petit manuel leur exposant, d'une manière à la fois claire et succincte, l'essentiel des notions et des règles de l'art pédagogique.

La même préoccupation généreuse de rendre service à des confrères, le même souci, la même noble passion d'éclairer et d'orienter l'action humaine vers ses fins véritables, par l'exposition sobre et précise des principes fondamentaux en tout ordre, lui inspira en 1894, l'année même qui précéda son intrônisation comme évêque de Bruges, un : *Exposé sommaire des principes généraux de la science sociale* (4).

Dans la pensée de l'auteur, ces 150 pages, riches d'enseignements utiles, devaient servir d'introduction à l'intelligence de l'Encyclique *Rerum Novarum* sur la condition des ouvriers, qui

(1) *De abortu et embryotomia. N. R. Th.* XVI, pp. 64-109, 160-179.
(2) In-8°. Brugis, 1889, 40 pp.
(3) Bruges, 1883, in-8°.
(4) Bruges, Beyaert, 1894, in-8°, 150 pp. *N. R. Th.*, t. XXVII, p. 316.

trois ans auparavant avait eu un retentissement d'autant plus considérable qu'elle légitimait le programme de réformes sociales de la jeune « démocratie chrétienne » et annoncait au monde des salariés la venue de temps nouveaux et meilleurs. L'abbé Waffelaert voyait juste, lorsqu'il soutenait que, pour résoudre les *questions sociales*, il ne fallait pas séparer de l'étude de la *morale* chrétienne celle du *droit public* chrétien. J'ajoute avec un sentiment de franche admiration : et l'esprit voyait grand, jusque dans ses projets de compositions littéraires, qui, après avoir exposé les notions de la morale chrétienne générale, celles du droit public chrétien, celles de la morale spéciale, terminait son ouvrage par une promesse dont on ne peut qu'admirer la tranquille sérénité : « Dieu aidant, nous appliquerons ces principes de morale chrétienne et de droit public chrétien aux questions économiques, en étudiant la vraie notion de la richesse, sa production, sa répartition et sa consommation ».

Il est regrettable que l'intrépide professeur n'ait pu nous donner le « Traité d'économie politique » qu'il méditait alors; avec ses goûts de travail sérieux, sa longue habitude acquise de remonter par voie d'analyse des faits complexes et des résultats éloignés à la simplicité des principes, il nous eut dotés sans doute du « Traité d'économie politique *chrétienne* » idéal, subordonnant l'intérêt à la morale, le règne des moyens à celui des fins, la science ou l'art des Adam Smith, des J.-B. Say à la conception d'une *Société chrétienne* fondée sur l'Évangile; elle eût, n'en doutez pas, mis en garde ses lecteurs contre l'erreur si actuelle de « l'économique avant tout » qui n'est qu'un des aspects du laïcisme politique; elle eut enseigné aux hommes l'art difficile de mettre, suivant la belle pensée de Platon dans le Phèdre, « leurs richesses extérieures en harmonie avec leurs richesses intérieures ».

Mais précisément ces richesses intérieures, j'entends les plus précieuses de toutes, celles dont la grâce enrichit la nature, il allait désormais, comme évêque, les faire connaître et apprécier par les âmes dont Dieu lui confiait la garde. Il est beau de voir combien sa science de théologien devint participante de la plénitude du sacerdoce qu'il avait reçue dans la cathédrale de Bruges

le 25 juillet 1895. Elle allait se faire l'instrument de la charité de l'évêque pour le troupeau. Comment cela ? En contribuant de la manière la plus active à sanctifier les ouailles et les pasteurs : *Pasce agnos, pasce oves!* Vraie science toujours cependant, poursuite toujours passionnée du savoir spéculatif, théorie au sens aristotélicien, c'est-à-dire contemplation désintéressée de la vérité pure, elle ne devait perdre chez lui aucun des traits qui dans la science dénoncent le fruit d'une intelligence supérieure. Mgr Waffelaert sera l'évêque qui étudie sans cesse, il étudiera jusqu'à la fin de sa carrière. Ce vrai clerc n'a pas jugé que les études d'un homme d'église dussent avoir d'autre terme que celui de la vie. Il avait raison. Pour nous clercs, le terme des études, c'est la vision béatifique, c'est le seul. Mettant fin à la recherche, il rendra superflue l'étude. De cette vérité, l'évêque de Bruges semble avoir reçu une connaissance pratique exceptionnellement vive. Et par là, il faut le dire à son éloge, il nous a donné un exemple magnifique de persévérance, de ténacité dans le labeur intellectuel. En 1925, il publie dans le « *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.* » du P. A. d'Alès un article érudit, pondéré et sage sur les « *Convulsionnaires* » du cimetière saint-Médard à Paris au XVIII^e siècle; une partie au moins de ces phénomènes historiques, selon le savant prélat, ne s'explique que par une cause préternaturelle qui ne peut être que l'esprit des ténèbres (1).

Trois ans plus tard, en 1928, il contribua derechef au même recueil, cette fois par une étude beaucoup plus considérable sur « *La possession diabolique* » (2); il en rétablit la notion exacte, en maintient la réalité historique et prouve victorieusement contre Charcot et P. Richer, auteurs de l'ouvrage « *Les démoniaques dans l'art* » qu'elle « est essentiellement distincte des phénomènes morbides de l'hystérie ou d'une maladie quelconque ». Ainsi, jusqu'au bout le savant évêque de Bruges aura aimé habiter « les

(1) T. I. Col. 705-col. 713. Au cours de sa démonstration, l'auteur renvoie à d'autres études et articles dus à sa plume et traitant de matières apparentées : *Etude sur les démoniaques (Science catholique :* livraison du 15 Avril 1889 et suiv.; *Les démoniaques de la Salpétrière.* Ibid. 15 Avril, 1888).

(2) T. IV., col. 53-col. 81.

temples sereins » de la science; nous ne pouvions omettre ici de rappeler ces œuvres de *controverse*, afin qu'aucune des faces de ce talent multiforme ne demeurât cachée aux lecteurs. Le moraliste, le dogmatique, chez Mgr Waffelaert, se doublaient d'un érudit, d'un esprit curieux et chercheur; de plus, sa dialectique souple, jointe à un bon sens robuste et à un savoir sûr et varié, en faisaient un controversiste à ne pas dédaigner; on peut affirmer sans crainte que Mgr Waffelaert a brillamment défendu les enseignements religieux de l'Église.

Et cependant, sur sa science, je l'ai insinué déjà, le meilleur me reste à dire : elle parvint à se faire aimer, en travaillant inlassablement au perfectionnement moral et surnaturel du prochain. Peu d'évêques, croyons-nous, auront fait autant pour la vie spirituelle de leurs diocésains, prêtres ou laïcs que cet évêque ascète et mystique. Sur deux points au moins, Mgr Waffelaert me paraît avoir deviné à l'avance quelques-uns des meilleurs besoins de l'âme chrétienne d'aujourd'hui; tel de ses livres a répondu à des demandes de cette âme non encore nettement formulées, implicites encore, à des lacunes religieuses de plus en plus vivement senties et se traduisant par une faim vague de nourritures spirituelles plus substantielles; je veux dire le besoin de retremper la piété aux sources pures du *dogme* et celui de resserrer le lien *individuel* de l'âme avec Dieu. Au premier de ces besoins, l'évêque théologien voulut subvenir par ses « *Méditationes Theologicae* », une œuvre docte et pieuse qui vise à répandre « *une connaissance plus élevée, plus précise, plus parfaite* » de Dieu, par la considération des plus hauts mystères révélés : Trinité et Incarnation, et des grandes œuvres accomplies par Dieu au profit de l'homme : Création et Réparation par Jésus-Christ. Les « *Méditationes* » parurent d'abord en latin, à l'usage du clergé, dans les « *Collationes Brugenses* », revue fondée par l'auteur dont il restera jusqu'à sa mort le principal et infatigable collaborateur. Mais, dès l'année qui suivit leur publication (1920), elles sont traduites en français (1) à l'avantage de ces laïcs instruits dont l'intelligence

(1) Les « Meditationes » connurent aussi l'insigne honneur d'être traduites en flamand par le génial poète Guido Gezelle, aujourd'hui de réputation euro-

et le cœur réclamaient une connaissance plus approfondie des choses de Dieu. N'est-ce pas notre obligation chrétienne, leur disait l'auteur « *de les connaître et de les comprendre, autant qu'il est en notre pouvoir, afin d'y puiser notre consolation, notre soulagement et notre force* » ? (Préface de la traduction francaise, p. x).

Impossible de mieux définir la nature de l'ouvrage et les fruits qu'on en espérait que ne le fit Sa Sainteté Pie X dans le bref, si élogieux, qu'il daigna envoyer à l'auteur, à l'occasion de la publication de la première version française. Le pape déclarait avoir pour très agréable *(pergratum)* la version dont il disait : de la sorte votre travail qui déjà a été très profitable au clergé le sera de même aux plus instruits d'entre les laïques, auxquels il est assurément utile de connaître plus à fond les dogmes chrétiens et leur enchaînement, *afin qu'ils soient plus inébranlables dans la foi catholique, qu'ils y unissent très heureusement la sainteté de la vie et soient capables de défendre plus efficacement leur foi contre toute attaque* ». Beau livre qui assure à l'évêque de Bruges une place à côté de Lessius, dont il s'inspire et rappelle l'exemple, et de Vincent Contenson dont la « *Theologia mentis et cordis* » corrige heureusement la sécheresse scolastique par la piété ascétique et mystique des Pères. En écrivant cette œuvre d'une inspiration dogmatique si élevée, l'évêque de Bruges revenait à une des meilleures traditions du passé. Pressentait-il qu'elle serait aussi une des meilleures tendances de la pensée religieuse de demain ? Il disait en tout cas : *Les maîtres en théologie du temps passé faisaient beaucoup plus de cas de la théologie positive et scolastique que de l'apologétique* ». Et il citait l'Aréopagite, Grégoire de Nazianze, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure et Lessius.

Quels « sentiments élevés et pieux la volonté peut retirer de la *Science de la foi* » l'évêque chercha encore à en convaincre pratiquement ses prêtres, en rééditant à leur usage un opuscule ascétique du théologien flamand Josse Clichthove, né à Nieuport pendant le dernier tiers du xv^e^ siècle et mort chanoine théolo-

péenne : *Goddelijke beschouwingen van zijne Doorluchtige Hoogweerdigheid G. J. Waffelaert, uit het latijn vervlaamscht door Guido Gezelle.* Kortrijk. Beyaert. 1897. in-8°, 720 bl.

gal de Louis Guilliard, évêque de Chartres en 1543. Et vraiment, pour leur donner une idée très haute de la dignité sacerdotale et une vive conscience des obligations qu'elle impose, il ne pouvait mieux choisir que le « *De vita et moribus sacerdotum* » du vieux Docteur en Sorbonne. Connaissance de l'Écriture et des Pères, du droit canon, de l'histoire sacrée et profane, théologie solide et affective à la fois, souci de latinité élégante propre à la Renaissance, tout cela se trouve réuni dans ce petit traité ascétique où le Christ est présenté au lecteur comme « *la vérité achevée et l'idée même* » du prêtre.

Mais d'un idéal divin, le prêtre ne peut se rapprocher de façon appréciable, sans l'habitude de la prière. Et cette prière, où très justement il voyait l'aliment et le nerf moteur du zèle apostolique, Mgr Waffelaert la voulait chez ses prêtres la plus intense, la plus haute possible; c'est donc à la contemplation qu'il exhorte et anime sans cesse son clergé diocésain. La contemplation *acquise* — il en admettait l'existence — dont la conquête dépend de notre seul effort aidé d'une grâce ordinaire, il n'acceptait pas qu'un aspirant à la perfection chrétienne, qu'un prêtre, qu'un directeur d'âmes pût la négliger ou l'omettre. Il l'admettait d'autant moins que selon lui elle achemine à l'autre, la *passive* et *l'infuse*, dès là que tel est le plaisir divin : *si Deus ita voluerit*. Combien de fois cet observateur diligent de l'itinéraire de l'âme vers Dieu a-t-il traité ce thème essentiel de ses études et de ce que je puis bien appeler sa prédication mystique ? Sans cesse il y revient dans des articles, des notes, des éclaircissements dont, fascicule après fascule, il enrichit les « *Collationes Brugenses* ». De la contemplation, ses « *Analecta ascetica et mystica* » précisent la nature et le caractère propre, montrent l'exercice et la pratique; ils recommandent et exaltent la *vie* contemplative. S'il scrute la doctrine évangélique, c'est pour y relever la place exacte que, dans la vie sacerdotale, elle assigne à la vie intérieure et à la contemplation (1). Tout récemment encore, en juillet 1931, quelques mois avant sa mort, cet ami fervent et ce juge si compétent des études mystiques

(1) *Collationes Brugenses*, 30, pp. 249-256.

publiait dans la « *Revue d'Ascétique et de Mystique* » un « *Programme sommaire de la vie mystique ou Introduction pratique à l'union intime avec Dieu* ». En guise de conclusion, le docte et pieux écrivain y proposait aux lecteurs « les saints Apôtres du Christ et tous les Saints, hommes de vie mystique, leurs imitateurs » comme des modèles achevés de la vie contemplative; la beauté de son sujet lui arrachait cette exhortation pressante, « *ultima verba* », de l'âme du pasteur, éclairée déjà d'un rayon plus vif du Jour éternel :

« Nous surtout prêtres, faisons tous nos efforts pour les imiter : dépouillons-nous de toutes les choses terrestres et renonçons à nous-mêmes, et le secours abondant de la grâce ne nous fera point défaut; par elle, notre intelligence sera absorbée dans la contemplation de Dieu et des choses divines, par elle notre volonté sera comme consumée dans le foyer ardent du divin amour et nous serons brûlants de zèle pour les âmes. Car il n'est pas douteux que *notre ministère sera fécond dans la mesure où notre vie intérieure et mystique sera profonde* et où sera étroite notre union avec Dieu dont nous ne sommes que les instruments ».

L'importance pratique de la « contemplation divine » pour la perfection personnelle du prêtre et la direction des âmes, c'est la grande idée qui revient sans cesse sur les lèvres et sous la plume de l'orateur et de l'écrivain chez Mgr Waffelaert. Et ici, j'avoue mon embarras. Comment donner une idée suffisante de sa production littéraire, si abondante, dans ce double domaine de l'ascèse et de la mystique : *Et inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi.* Le meilleur éloge, le plus éloquent au fond, dans sa sécheresse précise, ne serait-il pas la bibliographie complète des innombrables articles, notes, conseils, explications, précisions et « à propos » qu'il a signés de son nom dans ses chères « *Collationes* », dans la « *Revue d'Ascétique et de Mystique* », dans les « *Ephemerides Lovanienses* » ? Œuvre savante de théologien et œuvre zélée de vulgarisation, cette double accolade embrasse, je crois, l'activité totale de l'évêque de Bruges dans ce domaine. Elle fut considérable. Elle va de la simple brochure de propa-

gande (1) jusqu'à une « *Introductio in Vitam Mysticam* » et un « *Aperçu synthétique de la Vie surnaturelle et mystique, dédié aux âmes qui aspirent à la perfection* » (2). Mgr recueille jusqu'aux miettes qui tombent de sa table mystique : *Pretiosa consilia quaedam in ordine ad vitam mysticam* (3) et l'érudit qui savait le prix, en histoire, des filiations doctrinales sûres et des influences décelées ne dédaignera pas de publier la « *Liste des livres pieux dressée par Dier de Mude, frère de la vie commune* ». Elle est intitulée : *Propositum cuiusdam Canonici* (4).

Pas de micrographie cependant! Le regard du théologien ascétique reste large, il vise à la synthèse et constamment embrasse les trois étapes du voyage spirituel qui conduit l'âme jusqu'à « *l'union sans différence ou sans distinction* ». C'est dans le vieux cadre classique : Κάθαρσις, φωτισμός et ἕνωσις que l'écrivain aime à présenter ses conceptions mystiques. Mgr Waffelaert en eut quelques-unes de personnelles qui lui valurent parfois des contradicteurs courtois; il eut aussi ses auteurs mystiques préférés, ceux dont il feuilleta l'œuvre « nocturnâ diurnâque manu » : Ruysbroeck l'Admirable et saint Jean de la Croix; du premier on peut dire qu'il s'assimila toute la moelle doctrinale, du second qu'il en faisait le plus grand cas. Lorsqu'en 1928, à l'occasion de l'élévation au Doctorat de saint Jean de la Croix, les Carmes de la Province flamande célèbrèrent la mémoire de leur grand mystique par une semaine de conférences et d'études consacrées à son œuvre, ce fut Mgr l'Évêque de Bruges qui voulut prononcer l'allocution d'ouverture. Une grande revue lui rendit à cette occasion le plus mérité des hommages: « L'allocution, écrivait-elle, fut faite par Mgr Waffelaert, le vénéré évêque de Bruges, à qui revient l'honneur d'avoir vu et signalé, voilà bien des années déjà, l'utilité pour l'Église de ces études mystiques, à une époque, où ces questions étaient loin de jouir des faveurs de la mode » (5).

(1) *La mystique et la perfection chrétienne*. Brochure de propagande. (La même en flamand. Bruges. De Haene-Bossuyt, 1911). — (2) Abbaye de Saint-André de Lophem, s. d. — (3) *Collationes Brugenses*, 1927, 402-405. — (4) *Collationes Brugenses*, XIV, 10. — (5) *Revue d'Asc. et de myst.* 1928, p. 99. Cfr. aussi *Collationes Brugenses*, 27, 321-326.

Si nous rappelons ces lignes, c'est qu'elles ne sont que justice rendue à un des grands animateurs chez nous de la vie mystique. Il souhaitait voir lire par tous ses prêtres la « *Montée du Carmel* », la « *Nuit obscure* » et la « *Vive flamme d'amour* »; c'était, estimait-il, leur épargner des bévues et des erreurs d'aiguillage dans la direction des âmes d'oraison; aussi fut-il plus qu'encourageant pour M. le Chanoine R. Hoornaert, lorsqu'il entreprit sa nouvelle traduction française (1) des œuvres du Saint, faite sur le texte espagnol de l'édition critique du P. Gérard de S. Jean de la Croix.

Grand ami des « Exercices Spirituels » de saint Ignace, au cœur desquels il rencontrait avec joie le second objet de la « Contemplation divine », le Verbe Incarné, Jésus, « voie, vérité et vie » des âmes, celui dont la passion méditée était, à son avis, la préparation la plus directe à la « Vie contemplative » (2), Mgr Waffelaert apporta, si je ne me trompe, l'appui de sa grande autorité à la thèse si discutée du P. Arintero, O. P. qui veut qu'il n'y a pas de perfection chrétienne sans contemplation mystique et, dans celle-ci, ne voit que l'aboutissement et le terme normal de celle-là. Plus originale encore, en ce sens du moins qu'elle semble moins partagée, son opinion théologique touchant l'union de l'âme en état de grâce et du Saint-Esprit. Renouvelant une opinion de Denis Petau, patronnée par les Pères Grecs et qui n'est pas sans fondement dans les Écritures, Mgr voulait qu'elle consistât dans une relation immédiate entre la *Personne* du Saint-Esprit et la *personne* créée, conférant à celle-ci la dignité de l'adoption divine. A des théologiens de carrière, moins familiarisés que lui avec nos mystiques du Nord, sa thèse sur le don exceptionnel qui fait atteindre en cette vie l'altitude maxima de l'ascension mystique devait pareillement paraître audacieuse, aventurée même : ce don ne serait autre qu'une participation infuse, transitoire et imparfaite à la « lumière de gloire »; le contemplatif qui la reçoit, dans la chair déjà, un

(1) Cfr. Chanoine R. HOORNAERT. *La montée du Carmel.* 1e Partie. Lettre d'approbation. — (2) *Quod in meditatione et contemplatione Christi patientis inest stimulus peculiaris ad vitam contemplativam.* dans *Collationes Brugenses*, 1928, 97-102.

moment, arrive jusqu'à « la vision claire et quidditative de Dieu » et, un moment, jouit à proportion, soit souverainement (1); c'est la contemplation *infuse au sens strict*, où le mode de connaissance est « lui aussi surnaturel et n'a aucun équivalent, ni rien de semblable dans l'ordre naturel »; le maître de la théologie spirituelle l'identifiait au mode d'union que le « Docteur extatique » nommait « une contemplation superessentielle en pleine lumière divine et selon le mode divin » (2) : *Daer wort dat aensicht der sielen bequaem gemaect Godt sonder middel eenvuldelyk te aanschouwen.*

Le « Docteur extatique », le B. Jean de Ruysbroeck, le prince des mystiques germaniques au XIVe siècle, nous touchons enfin à la grande passion intellectuelle, la grande dévotion littéraire de ce théologien des voies intérieures. Affinité de génie, estime pareille du repos contemplatif, vague appel de la race concentrée sur elle-même et tournée en dedans, taciturne et recueillie, amour aussi de la langue que séculairement elle façonna à traduire sa piété simple, profonde, exquise, tous ses facteurs coopérèrent sans doute à faire de Mgr Waffelaert un admirateur enthousiaste de Ruysbroeck, mieux que cela, son lecteur assidu, son commentateur savant, son exégète minutieux, presque un disciple. Au ton dont il en parle, on devine l'amoureuse sympathie avec laquelle il a dû le lire : *Die Chierheit der gheesteleker Brulocht*; *Van den Rike der Ghelieven*; *Dat Hantvingherlijn oft van den blickenden steene*, ces titres opulents, où la langue elle-même est une musique naïve, désignèrent désormais pour lui des trésors de sagesse « savoureuse », d'amour « incompréhensible », de jouissance « en dehors de tout mode »; et ces trésors venaient à lui sous un revêtement d'art prestigieux; la vérité était en même temps beauté, chef-d'œuvre, force ou suavité d'expression non pareilles, verbe aux sonorités illimitées, prêtant une voix à toute créature, à toute forme, à toute image, pour exprimer l'Inexprimable, celui qui est par-delà toute image, toute forme et toute créature! Visiblement Mgr est fasciné par telle page merveilleuse du grand contemplateur de Dieu; il la cite et la recite « con amore » : *Soe*

(1) *Collationes Brugenses.* t. XVII. 1912, p. 494.
(2) *A propos de la contemplation* dans *Rev. Asc. et Myst.* IV, p. 31, sqq.

merct die redene wel dat haer lief soe groet is, dat hi na synre wys van haere noch van gheenre creaturen nemmermeer creatuerliker wys herhaelt en werdet : soe eenvoldich, dat in hem alle menigfoudicheit inden en beghinnen moet. En hi is een scoenheit, die ciert hemelrike en ertrike. En hi is een rycdom, daer alle creatueren uut ghevloten syn en weselic in bleven syn... En hi is vrede, daer alle minnende in rasten... (1).

Quand en connaisseur il eut inventorié toutes les richesses religieuses et artistiques du joyau mystique, sorti des profondeurs silencieuses de l'âme flamande en un siècle de foi déclinante et de foisonnement hérétique, il résolut de le restituer, si possible, au peuple dont l'âme méditative l'avait ouvré. Et certes, jamais il n'eut plus noble pensée!

Mgr Waffelaert écrivit donc pour son peuple, dans la langue de son peuple, qui fut celle de Ruysbroeck, deux traités ascétiques (2) où il éclaire, dans le premier surtout, la voie classique de la perfection chrétienne, à la lumière de la « Sagesse » Rusbrocienne : vie des vertus (voie purgative); vie intérieure d'amour et d'union à Dieu (voie illuminative); fait à noter, l'union y est déjà immédiate; c'est « *une union personnelle avec la Personne du Saint-Esprit et, en lui et par lui, avec l'adorable Trinité habitant l'âme du juste*; vie contemplative enfin, (voie unitive) dont la perfection consiste dans « *l'union sans différence ou union passagère avec le Verbe* ». Tout cet exposé s'insère, sous forme de large et libre commentaire

(1) Ainsi, la raison reconnaît bien que son Aimé est si grand que selon son mode propre, ni elle, ni aucune créature ne pouront jamais l'atteindre selon leur mode créé; si simple, qu'en lui toute multiplicité doit finir et commencer. Et il est une beauté qui pare le ciel et la terre. Et il est une richesse, d'où s'est écoulée toute créature et dans laquelle elle est néanmoins restée selon son essence. Et il est la Paix dans laquelle tous les amants prennent leur repos. (*Le Royaume des Amants*. Ch. XXXIV).

(2) *Eening der minnende ziel met God of Handleding tot de christelijke Volmaaktheid naar de leering, bij voorkeur van Gelukzaligen Ruusbroeck*, door G.-J. Waffelaert, S. T. D., Bisschop van Brugge. St Michiel, Brugge 1916. (Geestelijk Leven. — 2-3). — *De Geestelijke Duif opvliegende Godewaerts of de drie baanvakken van den weg der Volmaaktheid*, door G.-J. Waffelaert, S. T. D., Bisschop van Brugge... Sint-Michiel Brugge. 1918. (Geestelijk Leven. — 4). — Du premier il existe une traduction française de l'abbé R. Hoornaert : Desclée-De Brouwer, Bruges, 1916.

dans un texte emprunté à l'office des confesseurs qui fournit à l'auteur les maîtresses divisions de son travail : *Iustum deduxit Dominus per vias rectas — et ostendit illi Regnum Dei — et dedit illi scientiam sanctorum — honestavit illum in laboribus — et complevit labores illius.* (*Sap.* X. 10-11). Les « voies sûres » sont « la triple voie »; la science des choses saintes, c'est la contemplation du Dieu trois fois saint; le Royaume de Dieu, le plus élevé du moins, c'est la « suressence » de Dieu « *dans laquelle tous les Saints et hommes élevés en esprit sont engloutis... en dehors de tout mode... dans un non-savoir et égarement éternel* » (*Union de l'âme aimante*, p. 214). Les « labeurs » sont la vie *apostolique*; cette vie requiert indispensablement la vie *intérieure*, car elle ne peut renoncer à la direction spirituelle des âmes d'élite qu'elle a charge de conduire à la plus haute sainteté. Pour finir, l'auteur propose en modèle au prêtre la « *commune charité* » du Christ : oh! si nous pouvions nous surtout, pasteurs d'âmes, comprendre, comme il convient, le Christ notre exemple et notre modèle. Alors nous ne serions pas « égoïstes », mais nous posséderions la « commune charité » (gemeene Minne); ce qui veut dire que nous ne chercherions jamais à rien rapporter à nous-mêmes, pas même la nourriture, ni la boisson, ni quelque chose que ce soit, mais que nous ferions tout converger vers la sanctification des âmes et la gloire de Dieu ». Et après avoir cité la page du « *Livre des douze Béguines* », où le prieur de Vauvert a tracé du prêtre un portrait sublime dans sa simplicité, il conclut avec lui :

Dit is de regule van goeden papen
Die contrarie leven, mochten wel te lange slapen (1).

« *L'union de l'âme aimante avec Dieu* » n'est pas seulement un excellent guide de la perfection chrétienne, c'est encore la meilleure des introductions à la lecture de Ruysbroeck. Si la doctrine du mystique brabançon donne à l'ascèse de l'évêque de l'envergure et un vif essor, celui-ci, par la sûreté de son commentaire théologique, ramène parfois à un sens acceptable des expressions

(1). Ceci est la règle des bons prêtres. Ceux dont la vie s'en écarte pourraient bien dormir trop longtemps, c'est-à-dire arriver trop tard auprès de Dieu.

ou des propositions du mystique qui, au jugement de Bossuet, de Gerson, de Fleury, de Stöckl même, confinent à l'hétérodoxie, que Bossuet en particulier déclara ne pouvoir « tirer à de bons sens que par de bénignes interprétations ou, pour parler nettement, que par des gloses forcées » (*Instruction sur les états d'oraison*. L. I. § I). C'est le cas touchant les points si délicats de « l'union sans intermédiaire et l'union *sans distinction* »; la seconde, explique Mgr Waffelaert, suppose « une union actuelle et non permanente avec le Verbe de Dieu »; surnaturelle « *etiam quoad modum* » la contemplation y cause un amour de jouissance « qui fusionne à tel point avec la béatitude et la paix essentielle de Dieu *que l'homme ne perçoit plus de différence entre lui et Dieu* ». Et voilà tiré à un « bon sens », car ce qui ne se perçoit plus n'en *subsiste* pas moins, le passage du « *blickende Steene* » que Stöckl cite dans la traduction latine de Surius : *Quod enim sumus, intente contemplamur et quod contemplamur hoc ipsum sumus*; quandoquidem mens, vita et essentia nostra simpliciter sublevata est, et ipsi, quae Deus est, Veritati unita. Atque eam ob rem *in simplici intentaque contemplatione una vita, unusque cum Deo spiritus sumus. Et hanc ego vitam appello contemplativam* ». (Stöckl. *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*. II, 1145). L'évêque théologien a bien mérité du grand mystique médiéval; il mérite une place parmi ses admirateurs et apologistes, Jan van Schoonhoven, Denis le Chartreux, Surius, Sixte de Sienne, Louis de Blois, saint Robert Bellarmin, Léonard Lessius, d'autres encore.

Ajoutons, pour être complet, que l'auteur de l'*Eening der minnende Ziel met God* n'a pas moins bien mérité de la race énergique dont il était issu et dont il posséda, dans un rare degré, les traditionnelles qualités : attachement indéfectible à la foi catholique et à la chaire de Pierre, piété simple et profonde, énergie du vouloir et fermeté du caractère, assiduité au travail et ténacité dans l'accomplissement d'un dessein. Par ses écrits religieux flamands, l'évêque se mit de niveau avec son peuple, mais pour l'entraîner à sa suite aux sommets les plus ardus de l'Esprit! Si toute vraie culture est d'essence spirituelle et d'autant plus « avancée » que l'idée qui la modèle est plus élevée, celui-là ne

travaille-t-il pas de la manière la plus efficace à l'avancement culturel d'un peuple qui lui révèle la grandeur de sa destinée surnaturelle, les richesses spirituelles et divines qu'il porte en lui et le moyen de les développer par la plus haute activité de l'esprit, c'est-à-dire par l'intuition sereine, tranquille et désintéressée de la Vérité, de la Bonté et de la Beauté Infinies ? A ce titre, Mgr Waffelaert fut un bon ouvrier de la grandeur spirituelle de sa race. Me trompé-je, mais il me semble qu'il ne le fut pas moins du perfectionnement scientifique de sa langue. En transposant dans les mots de cette langue, les termes techniques et scolaires de la théologie scolastique et mystique, il contribua pour sa part à lui donner le moyen d'expression dont elle manquait, comblant ainsi une lacune impatiemment supportée. Tel est du moins l'avis d'un juge aussi compétent que M. le Chanoine J. Mahieu. Dans la préface, où il présente au lecteur l'édition flamande de l'*Union aimante de l'âme avec Dieu*, il nous confie que Maître Guido Gezelle faisait « son occupation préférée » de la traduction embarrassante (lastige) des « *Meditationes Theologicae* » de son évêque. Le traducteur « comprenait en effet ce qui était ici l'essentiel *et le désir formel de sa Grandeur* : par ce genre de travaux, notre langue maternelle acquiert peu à peu ce que jusqu'ici elle ne possède pas : pour la philosophie et la théologie, une langue professionnelle (vaktaal) complète et, autant que possible, sans emprunts comme sans mélange ». Des termes techniques, tels que « *Potentia obedientialis*, *habitus morales acquisiti*, *Spiratio passiva per voluntatem*, le théologien, auteur de l'*Eening*, les rendait respectivement par « *gehoorzaamlijke vatbaarheid* », « *aangeworvene deugdelijke hebbelijkheden* » et « *De willige Geestelijkheid* ». Une des façons d'enrichir une langue consiste à augmenter ses moyens d'expression par rapport aux notions, où se cristallise le travail le plus abstrait de l'esprit, tout en respectant son idiome originel et les lois de l'analogie. Ce fut là un des soucis de l'évêque écrivain; il faisait partie de son zèle universel pour le progrès spirituel du peuple flamand.

Nous pouvons conclure : si le vingt-deuxième évêque de Bruges laisse un nom admiré, respecté et aimé par delà même des limites

de son diocèse, s'il a une réelle grandeur, qui mérite de retenir l'attention d'un historien ou d'un biographe, ne serait-ce pas parce qu'il a *servi, servi* inlassablement les causes les plus nobles et les intérêts humains les plus élevés. Il a servi la science et quelle science ! Celle qui rend l'homme meilleur, l'instruit de ses devoirs, le rapproche de sa fin, le conduit au repos dans la grandeur.

Il a servi l'Église, en exposant et en défendant le trésor commis à sa garde : la Vérité divine révélée au monde en Jésus-Christ; et l'Église, qui n'est ni ingrate, ni inhabile à discerner ses vrais serviteurs, a reconnu l'importance et la fidélité des services en accordant au serviteur les honneurs du saint Pallium. Surtout, il a servi les âmes : celles de ses prêtres et celles des simples fidèles: les premières en leur rappelant sans cesse les engagements sublimes de leur ministère, l'appel à la sainteté qu'il renferme, le zèle qu'elles doivent puiser dans la prière et une union intime avec Dieu : les secondes, en leur inculquant la nécessité de « comprendre » les points de leur croyance, pour la défendre, pour la vivre, et, par cette foi comprise et vécue, sanctifier leurs mœurs.

Il a servi son peuple en lui proposant, avec les mots de sa langue, simple et naïve, tendre et sérieuse, souple et moelleuse, « l'excellente et profonde doctrine » que l'étonnant contemplatif de Groenendael avait écrite, « en présence de l'adorable Trinité », en invoquant humblement « l'inspiration du Saint-Esprit » : *Tout vient de Dieu*; *Tout retourne à Dieu* ! *Omnia, unde* ! Ce retour à Dieu, l'évêque en avait fait sa devise épiscopale : *Duc nos quo tendimus* ! Par sa vie de prière et d'étude, par sa prédication incessante, par ses écrits ascétiques et mystiques n'a-t-il pas admirablement mis en pratique sa devise ?

L'âme, affirme l'École, est la forme du corps. La thèse n'est pas neuve. Encore, nous donne-t-elle, je crois, la clef d'un fait d'expérience : il y a des visages qui sont des miroirs; ils reflètent les vertus, les inclinations, les habitudes, toute la richesse invisible de l'âme. Ouvrez l'annuaire du clergé, 36e année : 1927-1928 et regardez à la page 101 le portrait de sa Grandeur Monseigneur Gustave-Joseph Waffelaert. Quelle force calme, robuste, sereine, exprime ce visage ! Le regard va droit devant lui, chargé d'atten-

tion; il paraît s'attacher avec sympathie à quelque personne ou à quelque spectacle. Dans la profondeur des prunelles veille une lueur de bonté! Ce qui frappe, au premier coup d'œil, c'est l'ampleur et la noblesse du front; deux rides profondes le sillonnent, reliées entre elles par un trait vertical, plus accusé. Quand la pensée se concentre, le front se plisse et l'effort répété finit par sculpter dans la chair le plissement fugace. Attention, prière que l'âme adresse à la vérité, disait Malebranche. Ce visage a dû souvent prier de la sorte. Ces belles rides, traces creusées par le travail de la pensée, retraites de la sagesse lorsqu'elle a achevé de mûrir au soleil tempéré de l'expérience! Ni la jeunesse, ni l'irréflexion ne possèdent ces nobles stigmates. Manifestement, tout ce masque d'une si noble gravité traduit le long effort de la réflexion : visage de philosophe qui médite, de théologien qui scrute, de mystique qui contemple! Signature du genre de vie sur le vivant qui hélas! passe.

Et voici que devant ce beau visage, une émotion m'étreint. Je n'ai jamais eu l'honneur de parler à Mgr Waffelaert, jamais eu le plaisir de l'entendre. Je n'ai eu que celui de le lire. Par où donc m'a-t-il conquis? Sympathie d'intellectuel pour un grand intellectuel? Camaraderie de l'esprit, née d'études similaires? Ou bien respect causé par le spectacle d'un grand labeur fidèle et soutenu jusqu'à la fin? Tout cela expliquerait la sincérité et la vivacité de nos regrets.

Mais, s'il faut le regretter, ah! gardons-nous de le plaindre! Le vaillant travailleur, à présent, se repose. Sa tâche est achevée. Voici qu'il ne cherche plus; il a trouvé. Il n'étudie plus; il voit, face à face. Il ne peine plus, il jouit. Il ne « tend » plus; il est au terme, il étreint et possède. Il a rencontré à jamais « *Celui qui donne sa grâce en vue du travail et son Essence pour lieu de repos* »!

Pour nous qui travaillons et « tendons » encore, gardons sa mémoire, suivons son exemple, bien persuadés que les hommes de sa trempe sont la fleur d'un clergé, l'ornement de l'Église et la force vivante d'un peuple et d'un pays!

François JANSEN, S. I.

Les Origines du Luthéranisme

1. *Luther jusqu'à sa condamnation* (1483-1520).

Martin Luther naquit à Eisleben en Saxe le 10 Novembre 1483. Nous avons peu de renseignements sur sa première éducation à Magdebourg et à Eisenach 1497-1501, et sur son séjour à l'université d'Erfurt de 1501 à 1505; on pourra les trouver dans quelque biographie du réformateur, par exemple dans celle que nous devons au P. Grisar (1). Entré au couvent des moines Augustins d'Erfurt quelque temps après sa promotion au doctorat en philosophie, il fut ordonné prêtre deux ans plus tard, en 1507. Il poursuivit, une année encore, ses études théologiques et fut envoyé en 1508 à Wittenberg pour y enseigner la physique et l'éthique.

Il montra peu de goût pour l'enseignement de la philosophie et sollicita bientôt la permission de prendre des grades en théologie. Pour satisfaire aux désirs du jeune moine, en automne 1509, le vicaire Staupitz envoya de nouveau Luther à Erfurt, en qualité de « Sententiarius » ou commentateur des sentences de Pierre Lombard, ce qui lui permettrait de continuer en même temps l'étude de la théologie à la faculté de cette ville. Les premières lignes que nous avons conservées de lui — en dehors de ses lettres — datent de cette année 1509-1510. Ce sont des annotations marginales et interlinéaires faites dans le manuel des sentences dont il se servait (2). Ce livre est conservé à la bibliothèque de Zwickau. Les annotations au manuel du Lombard cessent au troisième livre.

En 1510-1511 se place le voyage diplomatique que Luther fit à Rome, comme chargé d'affaires des Observantins; il devait

(1) H. Grisar, *Luthers Leben und Werke, Freiburg* i/Br, 1926; ou H. Grisar, *Martin Luther, Sa vie et son œuvre,* traduit de l'allemand par Ph. Mazoyer (2e édit.), Paris, 1931.

(2) *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Band IX. Weimar, 1883, par J. Knaake, G. Kawerau, etc.

y présenter au général des Augustins, l'illustre Gilles de Viterbe, les protestations de sept couvents de l'observance contre l'union qu'on venait de décréter entre les « observantins » et les « conventuels », (cf. infra 3. *L'observance monastique*). L'issue malheureuse de cette mission amena la rupture entre Luther et ses confrères de la stricte observance. Tout en restant moine de la « congrégation », il abandonna la discipline de l'observance et lui devint même très hostile.

Le voyage à Rome avait duré plusieurs mois, d'octobre 1510 à février 1511. Peu après son retour, Luther quitta le couvent d'Erfurt et s'établit au monastère de Wittenberg. Le vicaire Staupitz lui fit prendre les grades à l'université de cette ville. L'année suivante Luther fut promu au doctorat en théologie; en 1513 il succéda à Staupitz dans la chaire d'Écriture Sainte à la faculté de Wittenberg et débuta par le commentaire des psaumes (1513 à 1515). Cette première œuvre, imprimée plus tard, comprend le 3e et le 4e volume de la collection de Weimar; on n'y trouve point d'erreur explicite; les formules équivoques qui s'y rencontrent sont toutes susceptibles d'une interprétation orthodoxe. Mais elle constitue, sans aucun doute, un acheminement vers l'erreur formelle qui se manifestera l'année suivante dans son commentaire sur l'épître aux Romains (1515-1516). Là le réformateur exposera sa nouvelle doctrine sur la justification. De 1516 à 1518, Luther fit successivement, le commentaire des épîtres de saint Paul aux Galates, à Tite, aux Hébreux, et y manifesta les mêmes erreurs.

En 1517 eut lieu la querelle des indulgences et l'affichage des thèses aux portes de la chapelle ducale de Wittenberg; ainsi étaient rendues publiques des nouveautés qui, jusque-là, n'étaient connues que de l'entourage immédiat du moine augustin. Désormais, des hérésies ecclésiologiques et sacramentaires viendront s'ajouter aux autres; Luther rejettera successivement l'autorité du Pape, de l'Église et de la tradition; l'Écriture interprétée librement par chacun deviendra la seule norme de la foi.

Quelques événements importants des années 1518 à 1520 méritent d'être mentionnés : d'abord le chapitre des moines

Augustins à Heidelberg en avril 1518. Luther y fut démis de ses fonctions de vicaire de district.

Un de ses élèves y défendit, sous la présidence du maître, des thèses ouvertement hérétiques. Si, en cette circonstance, le vicaire Staupitz, en ménageant Luther, se montra fin diplomate, il fit preuve de peu de science théologique en tolérant cet enseignement. En octobre 1518 Luther comparut devant le Cardinal Cajetan à Augsbourg. Le prélat avait reçu mission d'excommunier le novateur s'il ne voulait pas rétracter ses erreurs. Mais l'entretien avec l'éminent et doux Cardinal ne fit qu'augmenter l'audace et la témérité de Luther. Aidé de Staupitz il quitta furtivement Augsbourg avant la fin des débats.

Luther, cependant, continuait avec acharnement, la propagande en faveur de ses idées. Quelques mois plus tard (janvier 1519), Léon X envoya le diplomate Miltitz afin d'obtenir une rétractation; Miltitz ne put obtenir qu'une promesse pleine d'équivoques. Le docteur Jean Eck, grand théologien, professeur à la faculté de Leipzig, provoqua peu après Luther à une discussion publique; celle-ci eut lieu au palais du duc Georges de Saxe. Harcelé par son habile adversaire, Luther finit par rejeter l'autorité du pape et des conciles; puis il se hâta de quitter Leipzig avant la fin des discussions, laissant son ami Carlostadt aux prises avec le docteur Eck.

Durant toute l'année suivante Luther ne cessa de répandre ses idées et de se gagner des partisans et des disciples. Après de mûres délibérations, Léon X se décida enfin à condamner publiquement l'hérétique; le 15 juin 1520 il lança la bulle « *Exsurge, Domine* » où se trouvaient censurées 41 propositions extraites des œuvres de Luther. Celui-ci, consomma sa révolte en brûlant publiquement la bulle du Pape aux portes de Wittenberg.

Tels sont les faits principaux de la vie de Luther jusqu'en 1520. Il fallait d'abord les rappeler pour expliquer son évolution religieuse.

2. *Causes des premières erreurs (Recherches critiques de* 1905 *à* 1931*).*

Durant ces dernières années de nombreux travaux ont été consacrés à la vie de Luther et tout particulièrement à l'origine et au début de sa réforme. Dans ces ouvrages volumineux et documentés, on est frappé de contater le désaccord qui règne parmi les historiens dès qu'il s'agit de déterminer le moment précis et les motifs du changement doctrinal du réformateur. Si l'on veut arriver à un résultat, ce qui importe ici, c'est de discerner les étapes réelles de l'évolution doctrinale de Luther, la succession de ses idées, dans l'ordre chronologique, depuis la première manifestation de l'erreur jusqu'à l'élaboration complète de l'hérésie sur la justification. Il est nécessaire, surtout, de remonter le courant de la pensée hérétique de Luther jusqu'à sa première origine, d'en découvrir les sources soit dans l'âme même du réformateur, soit dans les influences qui agirent sur lui, de mettre en relief le lien entre ces causes et le caractère même des théories luthériennes.

Plusieurs historiens n'ont pas tenu suffisamment compte de ces exigences de méthode et ont assigné comme origine aux erreurs de Luther ce qui en était déjà une évolution subséquente (le relâchement moral), ou bien ce qui ne fut qu'une occasion favorable de l'éclosion de l'hérésie (l'étude de la théologie mystique et nominaliste), ou enfin ce qui fut surtout un obstacle à la rétractation (l'orgueil).

Parmi les biographes de Luther qui ont écrit avant 1905, un bon nombre attribuent l'origine de l'hérésie luthérienne à la querelle des indulgences, qui eut lieu en octobre 1517. Le P. Denifle, O. P., archiviste à la bibliothèque vaticane, a eu le mérite de faire justice de cette opinion, en démontrant que, déjà deux ans auparavant, en 1515, Luther professait des doctrines hérétiques dans son commentaire de l'épître aux Romains. Le Père Denifle, lui, voit dans le relâchement religieux qui amena une grave décadence morale de l'homme, la cause de la déviation doctrinale de Luther (1). L'expérience personnelle fit naître en

(1) H. Denifle, O. P. *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellen-*

Luther cette conviction : l'homme est nécessairement vaincu par la concupiscence. Partant de là, il en déduisit toutes les conséquences et se fit une doctrine en harmonie avec sa vie. Cela se passa en 1515 au moment où il commentait le quatrième chapitre de l'épître aux Romains : dès ce moment la pensée hétérodoxe de Luther fut nettement fixée. Plusieurs auteurs catholiques se rallièrent, du moins en partie, à la théorie et aux démonstrations du savant historien (1).

La conception du Père Denifle nous semble inexacte sur plusieurs points, notamment parce qu'elle fixe le début de l'erreur en 1515 (dans le commentaire de l'épître aux Romains) et parce qu'elle attribue au jeune moine à cette époque, un relâchement moral qui paraît ne pouvoir être affirmé que pour une date postérieure et des fautes graves qui ne sont pas prouvées. En effet, dans le commentaire de l'épître aux Romains, en 1515, nous assistons à l'*élaboration* complète de l'hétérodoxie; c'est déjà un second stade de l'évolution luthérienne. Le mal avait pris racine depuis plusieurs années. Quant à l'expérience personnelle à laquelle Luther fait souvent appel, il nous en parle en termes oratoires qui semblent cacher beaucoup d'exagérations.

En 1911, le Père Grisar, s. I., professeur à l'université d'Innsbruck, exposa longuement les origines du changement doctrinal du moine augustin, dans le premier de ses trois gros volumes consacrés à Luther. Avec plus d'exactitude, nous semble-t-il que le P. Denifle, le P. Grisar assigne comme début de l'erreur le rejet de l'efficacité des bonnes œuvres, et la négation de la collaboration de l'homme à l'œuvre de son salut. Luther fut amené à cette fausse conception par son relâchement dans la discipline religieuse, par son indépendance orgueilleuse à l'égard de la règle, par ses critiques contre ses confrères. « Son opposition

mässig dargestellt, Mainz, I, 1904; II, 1906. H. DENIFLE, O. P. *Quellenbelege. Die abenländische Schriftauslegung bis Luther über Justitia Dei* (*Rom.* I. 17) *und Justificatio*, Mainz, 1905.

(1) L. CHRISTIANI, *Luther et le Luthéranisme*, 2 vol., Paris 1908. — J. PAQUIER *Luther et le Luthéranisme, études d'après les sources du Père Denifle*, 4 vol., Paris, 1910-1913. — J. HERGENRÖTHER, *Handbûch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1915, III Band.

à la doctrine toute ecclésiastique et toute religieuse de la nécessité de la coopération de l'homme à sa justification est son premier écart de l'Eglise. Luther lui-même l'appelle sa lutte contre la sainteté par les œuvres, contre la justice personnelle » (1).

Il ne faut cependant pas, ajoute le P. Grisar, attribuer à cette seule cause toute sa doctrine; mais il convient d'insister aussi sur les influences secondaires, dont les principales sont sa fausse spiritualité et sa fausse mystique, sa formation théologique nominaliste, son pessimisme moral, son irréductible suffisance (2).

Déjà dans ses études antérieures, le P. Grisar avait signalé parmi les signes avant-coureurs de la déviation de Luther la lutte contre les « observantins ». Ce conflit commença assez tôt : il apparaît dès le début du commentaire sur les psaumes, 1513. « Jusqu'ici (1911), note le P. Grisar, les historiens ont refusé de reconnaître à cette lutte l'importance historique qu'on doit lui attribuer, vu sa réelle influence aux points de vue psychologique et théologique » (3). La remarque du P. Grisar est très juste : on ne peut laisser de côté la campagne menée par Luther contre l'observance monastique, si l'on veut comprendre intégralement son évolution religieuse; il y a un lien étroit entre la lutte contre les « justitiarii » de l'observance et le rejet de l'efficacité des bonnes œuvres chez l'homme. Ce point mériterait même, croyons-nous, d'être développé plus encore que ne le fait le savant jésuite; c'est ce que nous essayerons dans cette étude. Mais achevons d'abord le relevé des divers avis sur les causes de la transformation religieuse de Luther.

Une vieille théorie, fort en vogue autrefois, attribue l'origine des erreurs de Luther à la direction spirituelle du vicaire-général Staupitz; celle-ci aurait conduit Luther à l'intelligence de la

(1) H. Grisar, *Luther*, 3 Bde. Freiburg i. Breis. 1911-1913.
(1) H. Grisar, *Luther*, I, p. 92.
(2) H. Grisar, *Luther*, I, p. 94.
(3) H. Grisar, *Luther*, I, p. 50. — Le Père Grisar cite là plusieurs historiens qui méconnaissent l'importance de la lutte contre l'observance. W. Braun, *Die Bedeutuug der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*. Berlin, 1908, p. 22. J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*. Leipzig, 1908 p. xcvii. Hering, *Theologische Studien*.

justification par la pure foi. Cette théorie, renouvelée en ces derniers temps par plusieurs auteurs protestants (1), a contre elle tous les documents contemporains des événements.

Un autre système, assez volontiers reçu de nos jours, explique l'origine de la réforme luthérienne par la « découverte de la miséricorde ». Luther raconte lui-même cette mystérieuse découverte, une trentaine d'années plus tard, en 1545, dans la préface de ses œuvres latines (2). La découverte aurait porté sur le texte de saint Paul dans l'épître aux Romains I. 17, dont le jeune moine n'avait pas jusque là compris la vraie signification : « *Justitia enim Dei revelatur in eo ex fide in fidem, sicut scriptum est : iustus autem ex fide vivit* ». L'intelligence soudaine de ce verset lui aurait fourni sa doctrine de la justification imputative et, de la foi pure « Je méditais jour et nuit, dit-il, et considérais l'enchaînement de ces paroles (*Rom.* I. 17) : « La justice de Dieu nous est révélée dans l'évangile (comme provenant de la foi) : car il est écrit le juste vit de la foi ».

« Soudain je compris le sens du passage. La justice de Dieu est la justice qui fait vivre le juste du don de Dieu, c'est-à-dire de la foi. Ce texte de saint Paul signifie donc : la justice de Dieu révélée dans l'évangile, c'est la justice passive par laquelle Dieu dans sa miséricorde nous justifie au moyen de la foi, car il est écrit : «le juste vit par la foi».

Si l'on ignorait que Luther écrit en 1545, on se refuserait à chercher dans ces paroles un sens hérétique. C'est la doctrine de saint Augustin; le réformateur le dit lui-même à la fin de son récit : « Augustin de même, à mon grand étonnement, entend la justice de Dieu de celle dont il nous revêt quand il nous justifie. Et quoique ses explications laissent à désirer principalement en ce qui concerne l'imputation, il enseigne néanmoins que la justice de Dieu est celle qui nous justifie ».

Le P. Denifle, dans son « Luther und Luthertum » a bien

(1) Anders und Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1917. — J. v. Walter, *Die religiöse Entwicklung des jungen Luther*, 1925.

(2) *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 1826-1886. Erlangen, tome I, p. 15.

montré avec quelle prudence il faut accueillir les affirmations tardives de Luther sur ses griefs contre l'Église, et combien il est nécessaire de les contrôler historiquement. De tout le récit de la « découverte » se dégage cette double affirmation : Luther s'est livré à des spéculations théologiques sur la doctrine de saint Paul dans l'épître aux Romains (1515-1516); de ces spéculations est sortie sa doctrine fondamentale. Mais quel a été, d'après le récit de Luther, le résultat précis de ces méditations ? Il est difficile de le déterminer. Les paroles du réformateur sont susceptibles de plusieurs interprétations. Les explications qu'en ont données les commentateurs varient de l'un à l'autre (1). Parmi les partisans de la théorie de la « découverte de la miséricorde » il convient de citer d'abord l'historien de marque, Otto Scheel, professeur à l'université protestante de Tubingue (2) Selon lui, l'insuffisance de la doctrine catholique de la justification par la grâce intérieure, possédée et augmentée à la façon d'un capital, et par le mérite personnel, avait fait naître chez Luther la crainte de la damnation. Toujours, en effet, il se sentait pécheur en face de ce Dieu qui châtie les délinquants et récompense ceux qui observent sa loi (3). Dans une de ses méditations sur cette grave question, Luther aurait été favorisé d'une inspiration d'en haut : il comprit alors que la justification s'obtient par un don gratuit de Dieu, à cause des mérites du Christ, au moyen de la foi. Telle fut la découverte de l'évangile nouveau.

En 1922, apparaît un autre défenseur de cette théorie, H. Strohl maître de conférences à l'université protestante de Strasbourg; dans un ouvrage bien documenté, il aborde, lui aussi, la question de l'origine de la nouvelle doctrine de Luther (4). L'inquiétude

(1) Nous laissons ici de côté la question de la date, du lieu et des autres circonstances de cet événement. Les controverses à ce propos sont longuement exposées dans les auteurs cités au cours de ce paragraphe. Nous y renvoyons le lecteur, vu qu'elles n'intéressent pas directement notre sujet.

(2) O. Scheel, *Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation*.Tübingen 1916. Cf. I, p. 318 « Die Eutdeckung des Evangeliums ».

(3) O. Scheel emprunte la description de cet état de pusillanimité morbide de Luther au récit de la découverte.

(4) H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en* 1515. Strasbourg, 1922. Cf. « La découverte de l'Évangile » p. 140.

qu'éprouvait le moine à cause du système de justification catholique l'aurait conduit à « la découverte de l'évangile ». Luther aurait reçu cette révélation durant son séjour dans la tour de Wittenberg vers 1513. Il y aurait été aussi préparé par l'étude des auteurs mystiques, par la philosophie nominaliste d'Occam, par son opposition à la théologie scolastique.

En 1926, M. Stracke (1), professeur d'histoire à l'Université protestante de Heidelberg, voit également dans la fameuse « découverte de la miséricorde » l'origine de la réforme luthérienne et commente minutieusement le récit de Luther à ce sujet, paru dans la préface de 1545 : « La crainte de la damnation, dit-il, qu'éprouva Luther devant le Dieu inexorablement juste des catholiques, le plongea dans une crise de désespoir dont il ne sortit qu'en se jetant dans les bras de la miséricorde : ce fut l'heure bénie de la découverte de l'évangile : l'homme est justifié par la foi (pure) ».

Que faut-il penser de cette découverte ?

Le P. Denifle ne voit en elle qu'une mystification hypocrite. Des auteurs plus modérés la traitent de mise en scène propre à un apologiste. Nous pensons, pour notre part, que le récit de la découverte est une source au moins suspecte. Qui s'en sert risque fort d'être à côté de la vérité historique. En effet, d'abord, on ne trouve aucune trace d'un récit semblable dans les documents contemporains des événements, qui semblent même le contredire. Ensuite cette page célèbre dénote une telle imprécision, qu'on peut en tirer toutes sortes de déductions opposées. Pour apprécier cette préface de Luther à sa juste valeur, il faut tenir compte de la longue et violente lutte qu'il avait menée contre l'Église depuis 25 ans. Nous pensons que toute la narration du réformateur, qui contient d'ailleurs des détails inexacts, doit être considérée comme une simple apologie de sa réforme. Il veut justifier l'écart de son enseignement d'avec l'enseignement traditionnel de l'Eglise, qu'il défigure du reste, sur certains points, de façon à le rendre méprisable aux yeux de ses lecteurs.

(1) M. Stracke, *Luthers grosses Selbstzeugnis* 1545. Heidelberg. 1926.

Tout récemment a paru un ouvrage considérable sur la vie de Luther par le P. Duynstee O. E. S. A. Ce travail est remarquable par les renseignements qu'il donne sur la situation de la province saxonne des Ermites de Saint-Augustin, au moment où vivait Luther (1). Le P. Duynstee se range à l'avis du P. Grisar, quand il voit dans le voyage à Rome et dans le relâchement survenu ensuite le début et l'occasion (2) du premier écart doctrinal de Luther. Mais il insiste sur l'orgueil du jeune moine comme le principal facteur de son hérésie (3). Son naturel orgueilleux fit de lui un moine d'une exaltation morbide et le précipita successivement dans deux extrémités opposées. Voulant à tout prix parvenir à la perfection, il s'y adonna d'abord avec une sorte de frénésie par l'observance de l'austère discipline monacale. Ne l'atteignant pas, il subit violemment la réaction de sa désillusion. Il abandonna tout et chercha une voie de salut d'où était banni tout effort humain; il la trouva dans la justification par la seule foi (4).

L'orgueil, il est vrai, a été la cause du relâchement de Luther, l'obstacle qui empêcha sa rétractation et sa soumission à l'Église. Mais l'orgueil est une cause tellement générale qu'elle n'apporte guère de lumière à la question présente. Nous cherchons en effet les causes immédiates du changement doctrinal de Luther, celles qui, historiquement, ont donné l'impulsion efficace à la formation et à la spécification des erreurs théologiques du novateur.

Comment reconnaître la véritable cause immédiate dans le dédale de tant d'opinions différentes ?

Serait-ce vraiment l'insuffisance de la doctrine de l'Église en matière de justification qui aurait été le point de départ de ses recherches ? Ou le désir de battre en brèche la doctrine scolastique et d'opérer la réforme théologique réclamée par les humanistes ? Ou bien encore l'influence d'une fausse mystique qui

(1) F. Duynstee, *Maarten Luther in de Kritiek*, 3 vol. Averbode. 1927-1928.
(2) F. Duynstee, *Maarten Luther*, I, p. 176.
(3) F. Duynstee, *Maarten Luther*, I, p. 128.
(4) A. Ender avait déjà émis cette opinion. Cf. *Die Geschichte der Katholischen Kirche*, Köln a/Rh. 1901. p. 587.

l'aurait égaré ? Son premier écart serait-il peut-être imputable à la philosophie nominaliste dont il appréciait les principaux porte-paroles ? Ou enfin serait-il dû à un déséquilibre mental, à un état d'exaltation morbide de son âme ?

Il est hors de doute que Luther a emprunté des formules, des expressions, des principes à la théologie nominaliste de Gabriel Biel, aux œuvres mystiques du maître Eckart, de Tauler, de Gerson. Il se réclame même de saint Augustin et en cite les œuvres pour la défense de ses idées. Mais il n'y a aucune commune mesure entre les idées de ces auteurs et les premiers développements hétérodoxes de Luther. Ni le commentaire sur les psaumes ni celui de l'épître aux Romains ne peuvent être regardés comme un développement des pensées exprimées par ces différents écrivains. Ces commentaires de Luther portent plutôt à chaque page l'empreinte d'une idée fausse préconçue qui est tout entière de lui, comme nous le montrerons plus loin, à savoir : la justification n'a aucun rapport avec l'activité personnelle de l'homme.

Quant à l'opposition à la théologie scolastique traditionnelle de cette époque, elle ne peut expliquer pourquoi les premières attaques du novateur se portèrent contre la doctrine du mérite et de la justification plutôt que contre la théologie sacramentaire ou contre le pouvoir de l'Église. Bien plus, dans les deux commentaires cités à l'instant, on ne trouve pas une offensive systématique contre la philosophie d'Aristote et contre l'enseignement scolastique, comme c'est le cas lorsqu'il s'agit de la doctrine du mérite personnel. Nous devons donc chercher d'autres explications qui cadrent plus pleinement et avec l'évolution des idées marquées par les premiers écrits, et avec les événements historiques contemporains, et avec l'évolution intime de Luther, pour autant qu'elle se manifeste à nous.

La théorie qui répond seule et pleinement à toutes ces données est celle qui pose, à l'origine de la déviation doctrinale, la lutte contre l'observance monastique et contre les « œuvres » en général. C'est en grande partie la théorie du P. Grisar. Mais on peut la présenter avec plus de nuances et plus de force. On peut

mettre davantage en relief la rupture de Luther d'avec le parti observantin qui s'opposait à la fusion de tous les Augustins de la province de Saxe. On peut insister sur le fait qu'à partir de ce moment Luther devenu « fusionniste », jette le discrédit et le mépris sur ceux qui « s'obstinent » à maintenir l'indépendance et la séparation afin de mieux sauvegarder la discipline et les privilèges monastiques. Alors naît et se développe chez le moine une première idée erronée : « L'observance et les œuvres extérieures ne procurent aucune vraie justice, mais seulement la justice charnelle qui plaît aux hommes, et qui est une abomination devant Dieu ». Ce qui justifie l'homme, « c'est la foi, l'obéissance, l'humilité ». Mais ces mots prennent sous la plume du jeune docteur une signification tout à fait particulière. Voilà le premier stade de l'hérésie luthérienne.

En effet, il est possible de montrer, d'une part, son opposition à l'observance, ses griefs et sa lutte contre elle, et, d'autre part, l'élaboration de ses premières erreurs, non pas comme deux événements dont le premier présage le second, mais comme deux faits historiques dont le premier donne naissance au second. L'on peut ainsi montrer davantage le lien intime entre les erreurs qui se succèdent et les causes qui les ont provoquées.

Certes, nous ne voulons nullement écarter les influences secondaires qui ont favorisé l'éclosion de l'erreur. Nous nous contenterons de les avoir citées plus haut pour nous occuper uniquement à mettre en relief la cause qui, à notre avis, a joué un rôle capital dans la genèse des nouvelles doctrines de Luther. Consultons l'histoire pour constater qu'en fait les choses se sont passées de cette façon.

3. *L'observance monastique chez les moines Augustins de la province de Saxe au début du* XVI^e^ *siècle.*

Au Concile de Constance, 1414-1418, la réforme de la discipline ecclésiastique, projetée et décrétée depuis longtemps, avait été confirmée par de nouveaux décrets. Le Père Zacharie, de l'ordre des Augustins, qui avait assisté au concile, entreprit cette réforme dans la province de Thuringe et de Saxe. Après avoir

amené quelques monastères à une plus stricte observance, il créa ce qu'on appela la « congrégation des observantins », qui, au bout de quelques années, eut ses groupements dans chaque province de l'ordre. Cette congrégation d'observantins ne relevait plus de l'autorité du provincial, bien qu'elle se développât dans la province, mais dépendait directement du supérieur général et était administrée par un vicaire général; celui-ci à son tour pouvait avoir des vicaires de district.

Le passage de l'ancienne discipline, qui groupait les « conventuels », à la stricte observance, qui groupait les « observantins », provoquait souvent des antipathies et des luttes entre les deux partis. Plusieurs fois même ils durent en appeler au pape. Eugène IV, entre autres, par l'entremise de l'archevêque de Magdebourg, en 1437, prit les observantins sous sa protection, confirma leurs statuts, les privilèges et les indults nombreux qui leur avaient été accordés. Plus tard, en 1505, grâce à la diplomatie de Staupitz, Jules II leur octroya les mêmes exemptions et privilèges qu'à la province lombarde.

En 1503, Staupitz était devenu vicaire général de la congrégation des observantins de la province de Saxe. Cette congrégation comptait à ce moment une trentaine de maisons. Les couvents d'Erfurt et de Wittenberg, où le jeune Luther reçut sa formation religieuse, faisaient partie de cette stricte observance. Cependant au couvent de Wittenberg se remarquaient des allures plus libres. Staupitz était l'homme des grands projets. Il avait rêvé de réaliser l'union, sous la même observance, de la province des conventuels et de la congrégation des Observantins. Déjà en 1507, le cardinal Carvajal avait porté un décret ordonnant à la province de Saxe de se fusionner avec les observantins et d'élire un provincial, qui serait en même temps vicaire général. Le décret provoqua une grande opposition de la part de la congrégation. Staupitz ne se découragea pas : il sut si bien mener les affaires qu'enfin en 1510 le général de l'ordre, Gilles de Viterbe, le nomma provincial et vicaire de Saxe et promulgua le décret du cardinal Carvajal. L'émoi fut à son comble. Les observantins, persuadés que c'en était fait des privilèges et de la ferveur, se coalisèrent immédia-

tement pour former bloc contre cette innovation dangereuse. De là dissensions et luttes. Nous sommes en 1510. C'est au milieu de cette crise que Luther entre en scène dans la lutte entre « conventuels » et « observantins ».

4. *Luther, adversaire de l'observance.*

En ce moment Luther résidait au couvent d'Erfurt et y commentait depuis un an les sentences de Pierre Lombard. Le couvent d'Erfurt était connu pour sa ferveur. Aussi, dès qu'y parvint la nouvelle de l'union de la province avec la congrégation, une opposition unanime éclata. Une pétition contre cette réunion est rédigée et signée par sept couvents de l'observance. Luther accompagna son supérieur, le Père Nathin, à Halle, chez le doyen du chapitre, afin d'obtenir, par son entremise, de l'évêque de Magdebourg, des lettres de recommandation en faveur de l'observance. Muni de ces suppliques, Luther est envoyé auprès du Père Général à Rome pour défendre la cause des observantins contre ces innovations dangereuses « sorties de l'esprit de Staupitz ». Les biographes discutent si Luther était seul porte-parole, ou bien s'il était simple compagnon de voyage, comme l'affirme Scheel; la question est de moindre importance.

Il n'existe pas de documents sérieux qui nous fournissent des détails véridiques sur ce voyage et sur le séjour de Luther à Rome. Se basant sur les relations de Jean Oldecop, élève de Luther, qui apprit les choses par ouï-dire, le Père Grisar croit que Luther se serait déjà relâché durant les quelques mois qu'il séjourna dans la ville éternelle (1). Nous pouvons cependant établir avec certitude plusieurs faits. Le jeune moine se rendit à Rome vers la fin de l'année 1510. Il y demeura environ cinq moins et revint au printemps de l'année 1511. Il avait subi un échec auprès du général de l'ordre (cf. Archiv. act. gen. Ægid. Vit. « appellare

(1) Dans son dernier ouvrage, le Père Grisar modifie un peu son avis sur ce point et dit que le séjour deLuther à Rome a favorisé son relâchement survenu ensuite. Cf. H. GRISAR, *Luthers Leben und Werke*, Freiburg i/Br. 1926. p. 49.

ex legatis germani prohibentur » janv. 1511). Staupitz en effet avait de son côté envoyé aussi son délégué à Rome.

Au retour de Luther à Erfurt, l'issue malheureuse de sa diplomatie fut jugée sévèrement par les observantins et lui-même soupçonné d'être de connivence avec Staupitz; il en fut profondément humilié. La vie lui devint insupportable à Erfurt, à tel point qu'il fut envoyé à Wittenberg quelques mois plus tard. Les observantins continuèrent leur opposition et ne se soumirent point au décret pontifical, si bien que Staupitz crut devoir renoncer à ses projets. Il le fit encore en diplomate. D'une part, pour contenter les « congréganistes », il prit, au chapitre de Cologne en 1512, le titre de provincial pour les « conventuels » et celui de vicaire-général pour les « observantins » qui eurent ainsi, comme par le passé, leur administration séparée. (Trois ans plus tard il y aura de nouveau un provincial distinct du vicaire). D'autre part pour dédommager Luther qui avait perdu l'honneur au combat, il lui enjoignit de prendre les grades de docteur à l'université de Wittenberg en vue de sa succession à la chaire d'Écriture Sainte. Il le nomma également sous-prieur du monastère de Wittenberg. En 1515, Staupitz en fera son vicaire de district et lui transmettra le décanat et la régence de la faculté de théologie.

Le couvent d'Erfurt protesta et ne voulut pas payer les frais de la collation à Luther de son grade de docteur. Ce fut le prince électeur, Frédéric de Saxe, qui tira Luther d'embarras. Mais celui-ci se souviendra longtemps de l'affront reçu et de la conduite des observantins d'Erfurt à son égard (1).

Quelques historiens ont nié cette lutte contre l'observance. D'autres ont accusé le P. Grisar d'en avoir exagéréré l'importance et d'avoir dénaturé les faits (2). Vraiment, plusieurs semblent écarter systématiquement cette question et éviter de la contrôler historiquement.

(1) ENDERS, *Luthers Briefwechsel*, I, p. 18. — Lettre du 16 Janvier 1514.

(2) Dans son « *Evolution religieuse de Luther jusqu'en* 1515 », p. 130, H. Strohl s'élève contre l'opinion du Père Grisar. « Dans cette thèse, dit-il, l'importance du conflit relatif à la stricte observance est exagérée et son caractère dénaturé ».

En effet, si l'on se donne la peine de lire les commentaires sur les psaumes et sur l'épître aux Romains, l'on sera rapidement convaincu de la violence et de la fréquence des attaques de Luther contre les observantins. Sans relâche, il y prend à partie une catégorie de gens qu'il appelle les « justitiarii », les justes par leurs propres efforts; ceux-ci ne peuvent être que les Observantins. D'ailleurs il lui arrive parfois de les nommer. Il reste donc indubitable que le nouveau partisan de Staupitz a dirigé sa polémique théologique contre l'observance dès le début de sa carrière professorale.

5. *La lutte contre l'observance monastique et contre les œuvres extérieures, origine de l'hétérodoxie luthérienne* (1513-1515) (1).

Avant son départ pour Rome en 1510, Luther avait obtenu le baccalauréat en théologie à la faculté d'Erfurt. Après une année à peine, il reçut à Wittenberg la licence et le doctorat, à quelques jours d'intervalle, le 12 et 18 octobre 1512. De 1511 à 1513, il n'existe aucun document qui nous renseigne sur ses démêlés avec les moines du parti opposé à Staupitz. En octobre 1513 il commença son cours d'exégèse sur le psautier. Son auditoire était composé en grande partie de jeunes moines Augustins et d'étudiants en théologie du clergé séculier. On ne doit donc pas s'étonner qu'il ait pu mêler à ses leçons de fréquentes allusions au conflit qui l'irritait; il voulait sans doute ranger de son côté ses jeunes confrères en plaisantant sur l'observance, en la rendant méprisable et odieuse à leurs yeux.

Les premiers reproches qu'il fait aux observantins sont leur orgueil et leur désobéissance : ils prétendent ne pas se soumettre aux décisions des supérieurs qui voulaient la fusion des Augustins réformés avec les non-réformés. « Ce sont des hommes

H. Strohl semble se méprendre sur le caractère du conflit. Il ne s'agit pas ici d'une dissension entre « observantins » et « non-observantins », mais d'une polémique, d'une lutte personnelle de Luther contre la discipline et les œuvres de l'observance. Sa réponse aux arguments du Père Grisar équivaut à une fin de non-recevoir.

(1) *Commentaire sur les psaumes;* Weimar, III et IV.

pleins d'eux-mêmes et de leurs propres idées. Ils veulent accomplir de grandes œuvres et chercher la sainteté en dehors de l'obéissance » (Weimar. III. p. 19).

« Les statuts et privilèges qu'ont obtenus les observantins ne valent pas mieux que les traditions juives des rabbins » (Weimar. III. p. 21). « Ces hypocrites font tout pour être vus extérieurement. Comme les pharisiens ils jeûnent deux fois le sabbat. Mais jusqu'à nos jours ce verset du psaume IV « et in cubilibus vestris compungimini » en condamne un grand nombre dans l'Église. Ils ne voient que leurs cérémonies et leurs privilèges. Ils n'ont de zèle que pour leur vaine observance extérieure. Arrogants et pleins de mépris pour les autres, ils dépassent les pharisiens en hypocrisie » (Weimar III. p. 61.). « Il est à craindre que tous ces observantins, ces exempts, ces privilégiés ne nuisent beaucoup à l'Église, l'avenir nous le révélera! » (Weimar III. p. 155).

Les observantins en effet avaient obtenu des Souverains Pontifes beaucoup de faveurs et de privilèges que n'avaient pas les moines « conventuels ». Cela indisposait fort ces derniers. Les augustins de Wittenberg, tout en faisant partie de la stricte observance, n'étaient guère zélés pour la discipline religieuse, puisque nous voyons leur sous-prieur, Luther, tenir un tel langage en la présence de jeunes religieux. Cela provenait sans doute de l'esprit « fusionniste » qui régnait au monastère; car le vicaire-général Staupitz y séjournait fréquemment avant 1513.

Luther ne peut supporter qu'on se réclame de l'observance. « Les observantins se disent les fils d'illustres et saints personnages dont ils exaltent les vertus héroïques. Cette jactance qui fait fureur aujourd'hui, c'est vraiment l'orgueil des juifs et des hérétiques. Et, malheureux que nous sommes, nous devons vivre au milieu d'eux! » (Weimar. III. p. 332).

« Il est fort à craindre que tous nos observantins, par leur vie singulière, ne soient des désobéissants et des rebelles » (Weimar. IV, p. 83). « Ce sont les fils de la dissension. Ils corrompent l'Écriture Sainte et la font mentir afin de prouver leur doctrine et leurs pratiques... Ils blasphèment contre leurs frères et contre les saints. Ils vont jusqu'à dire : « Nous savons que cet homme es

un publicain et un pécheur, que l'esprit de Dieu n'habite point en lui » (Weimar. III. p. 50).

Luther s'est senti piqué au vif, sachant que ce dernier trait était dirigé contre lui. Car à Erfurt les moines ont dû bientôt apprendre que Luther les attaquait publiquement dans sa chaire de professeur. Ils ne se sont certainement pas fait prier pour répondre à ses invectives. Mais, loin de le réduire au silence, ils ne firent qu'exciter sa colère et multiplier ses sarcasmes : « Ce sont des orgueilleux fieffés, des séditieux qui se moquent de l'obéissance et des ordonnances des supérieurs. Ils résistent au Christ, à l'Église, à la vérité. Ignorent-ils donc qu'ils ne diffèrent en rien des juifs et les dépassent même en hypocrisie ! » (Weimar. III. p. 568).

Luther leur appliquera désormais tous les reproches que l'Ecriture Sainte adresse aux juifs. Quand il lui arrive de les nommer c'est à la suite de ceux-ci et en les mettant sur le même pied. Il faudrait citer ici au moins le quart du commentaire sur les psaumes. A toutes les pages, il stigmatise le formalisme juif, l'observance purement extérieure, la justice et la sainteté de façade. Indirectement tous ces projectiles étaient lancés vers les tranchées de l'observance.

Mais le jeune docteur ne se borna pas à jeter le ridicule sur la vie des fidèles observateurs de la discipline monastique. Il se mit bientôt à dogmatiser sur la valeur théologique de l'observance religieuse et des bonnes œuvres. Ce fut là son malheur. Ses préjugés et ses griefs contre le parti observantin ne le disposaient certainement pas à rendre un jugement favorable. L'exemple de sa propre vie ne garantissait pas non plus une appréciation impartiale. Nous le voyons donc lancer l'anathème contre quiconque cherchait la perfection, la sainteté dans une vie réglée, disciplinée, féconde en bonnes œuvres.

« L'observance, proclame-t-il, ne procure pas la vraie justice ». « Nos observantins ont un nom odieux, parce qu'ils habitent en Samarie et qu'ils s'obstinent à rendre un culte à Dieu au mont Garazim », c'est-à-dire en dehors de l'Église. Ce sont de véritables schismatiques (Weimar. III. p. 454). « Du matin au soir, ils sont

occupés à leurs exercices et à leurs cérémonies. La vérité n'est point dans leur bouche. Toute leur conduite n'est qu'ombre et vanité » (Weimar. III. p. 333). N'est-ce pas d'eux que l'Écriture dit : ils font l'œuvre du démon de midi en cherchant leur propre justice dans leurs cérémonies de l'observance » (Weimar III p. 331). « Les juifs, les hérétiques, les orgueilleux, n'ont d'autre justice que la leur. (Weimar III p. 513). « Il n'est point de monastère où il n'y ait des moines recherchant la justice charnelle, se croyant plus parfaits que leurs frères. C'est le comble de l'orgueil que de se fier à la justice de ses œuvres » (Weimar. III. p. 326). « Ces hommes superstitieux et singuliers rejettent l'obéissance et la foi, et se créent une justice à eux » (Weimar. III. p. 172). « Ils ignorent la vraie justice, la justice de la pure foi. Ils se font de leur justice, à eux, une idole spirituelle et ne veulent point de la justice de Dieu » (Weimar. III. p. 154).

Mettons un terme à ces citations fastidieuses et dégageons les conclusions de notre enquête.

De 1513 à 1515, Luther, professeur d'exégèse à l'université de Wittenberg, étant en conflit aigu avec ses confrères de l'observance, rejette dans son enseignement l'opportunité, l'utilité, l'efficacité de l'observance monastique et des œuvres extérieures. Sa doctrine est en grande partie négative. Cependant, dès ce commentaire, prenant position contre une catégorie de personnes qu'il appelle les « justitiarii » parce qu'ils se forgent une justice personnelle, Luther commence à dégager le premier principe erroné, d'où sortiront toutes les erreurs sur la justification : La justice de Dieu, la vraie justice, celle qui rend l'homme juste, s'obtient par la pure foi. L'homme n'a donc pas à coopérer à sa justification. C'est pour ce motif que la justice des observantins et de tous ceux qui cherchent la sainteté par les œuvres est une justice charnelle, humaine, qui ne vaut même pas la justice légale des juifs. « Elle est en grand honneur chez les hommes, mais Dieu l'a en abomination ». Comment cette justice de Dieu opère-t-elle chez l'homme ?... le novateur ne le dit pas. Il ne possède probablement pas encore la solution de ce problème. Mais la base en est déjà jetée. Luther a créé une séparation absolue

entre la justice de l'homme et la justice de Dieu. La première provient de l'effort humain et n'a aucune valeur. La seconde est indépendante de toute coopération de l'homme et est la seule vraie. La première s'acquiert par les œuvres, en particulier par l'observance. La seconde est conditionnée par la pure foi, qu'il oppose aux œuvres.

En somme, c'était déjà là, sous des termes souvent équivoques, une thèse réellement hérétique. Mais il y manquait encore la définition des termes et la démonstration scripturaire et augustinienne. Il suffirait à Luther de définir cette justice de Dieu, à laquelle l'homme semble si étranger et la pure foi d'où sont bannies les œuvres, pour dissiper tout doute sur le sens de sa pensée.

Et en effet, la même année encore, en 1515, au début de son commentaire sur l'épître aux Romains, Luther traduira cette proposition : « La justice de Dieu s'acquiert par la pure foi » par cette autre : « Les mérites du Christ sont imputés à l'homme pourvu qu'il ait confiance en la miséricorde de Dieu ». Luther en est arrivé là par son opposition à l'observance et aux bonnes œuvres (1).

6. *Influence de cette lutte et de l'évolution interne de Luther sur la formation ultérieure des erreurs théologiques* (1515-1516) (2).

Au chapitre des moines augustins de Gotha, 1er mai 1515, Luther fut élu vicaire de district sous les ordres de Staupitz. Toujours hanté de ses idées contre l'observance, le jeune vicaire y fit un discours qui fut une véritable déclaration de guerre aux observantins dissidents (3).

Vers Pâques de la même année il avait commencé l'explication de l'épître aux Romains. Le choix de cette épître était en accord

(1) Nous pourrions, pour confirmer ce paragraphe, faire appel aux sermons et aux lettres de Luther. Mais avant 1516 la chronologie de ces documents est très douteuse. Nous préférons plutôt les passer sous silence que de baser notre étude sur des dates incertaines. D'ailleurs les commentaires des psaumes et de l'épître aux Romains, dont l'authenticité et la date sont indiscutées, suffisent abondamment à eux seuls pour établir notre opinion.

(2) *Commentaire sur l'épître aux Romains.*

(3) H. Grisar. — Luther I. p. 213.

avec ses préoccupations. Il devait y trouver une ample matière pour son sujet préféré et de bons arguments en faveur de ses opinions. Suivra d'ailleurs le commentaire de l'épître aux Galates dont le thème est analogue. Que ce choix soit intentionnel, il n'y a guère à en douter; il déclare lui-même, dans l'introduction de son cours, qu'il désire comme saint Paul « déraciner toute justice personnelle ».

Ce commentaire laisse apparaître fréquemment les mêmes griefs contre les observantins; sous ce rapport, il fait véritablement suite au commentaire du psautier. Dans les gloses marginales et interlinéaires, à maintes reprises, Luther vilipende et persifle ses adversaires les « justitiarii » avec plus d'aigreur et de véhémence qu'il ne l'avait fait jusque là (1).

« Dieu, s'écrie Luther, est admirable dans ses saints qui sont en même temps justes et pécheurs. Et Dieu est admirable dans les hypocrites qui sont en même temps pécheurs et justes... » « Car les saints sont toujours intérieurement pécheurs et toujours justifiés. Les hypocrites au contraire, se croient intérieurement justes, mais restent toujours pécheurs ... » « Intérieurement veut dire en nous-mêmes, à nos yeux, dans notre propre estimation; extérieurement, comment nous sommes réputés justes auprès de Dieu... » (Ficker. p. 105.). « Ces hommes ignorants croient être justes par leurs œuvres » (op. cit. p. 123). « Chez ces hypocrites les œuvres de la foi sont converties en œuvres de la loi, parce qu'ils cherchent à être justifiés par là » (op. cit. p. 131). « Au lieu de Dieu, c'est Baal, le monstre de justice et de piété qu'honorent les juifs, les hérétiques et les moines orgueilleux » (op. cit. p. 255). « Quelle servitude diabolique d'être sous la loi et sous son joug, de croire les œuvres extérieures nécessaires au salut! Ces hypocrites cherchent la justice, non dans la foi au Christ, mais dans l'accomplissement de la loi. Cette servitude, hélas! est répandue partout de nos jours! » (op. cit. p. 303).

(1) Pour le commentaire de l'épître aux Romains nous renvoyons toujours à l'édition de J. FICKER, *Aufänge reformatorischer Bibelauslegung, I. Band, Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, 1515-1516, 3e Aufl. Leipzig, 1925, spécialement à la seconde partie du volume : les scolies ou annotations marginales.

Nous pourrions multiplier les citations mais bornons-nous à ces quelques échantillons pour apprécier l'enseignement proposé; le jeune docteur de Wittenberg n'a certes pas compris le sens historique vrai de l'épître aux Romains, il n'a pas saisi la portée du problème que l'Apôtre y résoud. Mais, guidé par ses préventions, il explique la doctrine de saint Paul en fonction d'une prémisse que nous connaissons déjà par le *Commentaire des psaumes :* « l'observance et les œuvres extérieures sont inutiles ». Il prend les principes et les expressions de saint Paul, et leur donne un sens et une explication arbitraires, afin d'écarter toute collaboration de l'homme à l'œuvre de son salut.

Selon la théologie de Saint Paul, dans l'épître aux Romains, ni la loi de Moïse pour les juifs, ni la loi naturelle pour les païens n'ont pu procurer la vraie justice. L'évangile annonce maintenant au juif comme au païen que la justice s'acquiert par la foi. Mais l'Apôtre maintient (pour l'adulte) l'observation de la loi morale comme condition nécessaire de la justification aussi bien que de la conservation de la nouvelle vie reçue par le baptême. Ce problème est exposé aux chapîtres VI et VII de l'épître aux Romains. Luther, désireux de bannir toute coopération de l'homme, proclame par l'autorité de saint Paul, que les œuvres de la loi étant inefficaces (par elles-mêmes) sont inutiles, puisque, d'après l'évangile, la foi est l'unique source de la justification.

Selon la doctrine de saint Paul, la foi, qui justifie l'homme dans la nouvelle économie du salut, est cette foi s'étendant jusqu'à la pratique, qui est la vie même du chrétien, conforme à l'enseignement du Christ. Luther, pour écarter la participation active et extérieure de l'homme, réduit cette foi à un pur sentiment de la miséricorde de Dieu à notre égard.

Après avoir ainsi altéré les conditions dans lesquelles l'homme se trouve justifié, Luther devait encore résoudre la question du mode et des effets de la justification chez l'homme.

Les théologiens scolastiques, développant la théologie de saint Paul en un langage philosophique, avaient proposé une doctrine nette et précise : la justification s'opère en l'homme par le pardon du péché (originel et actuel) et par la collation de la

grâce sanctifiante permanente et inhérente à l'âme. La théologie scolastique, Luther ne l'estimait pas. Admettre la théorie de la justification des théologiens du moyen âge, c'était reconnaître la nécessité de la participation de l'homme à sa restauration surnaturelle; c'était, pour Luther, capituler et revenir sur son enseignement; c'était admettre l'utilité des bonnes œuvres et de l'observance.

Mais ici il faut en outre tenir compte d'un autre facteur qui commence à jouer un rôle important dans l'élaboration de sa nouvelle doctrine, je veux parler de l'évolution intime de l'homme. Quand il expose sa théorie sur la concupiscence et le péché, Luther en appelle souvent à son expérience personnelle pour confirmer ses doctrines. L'on comprend facilement que le moine aux allures très libres ait dû ressentir plus que d'autres les instincts pervers d'une nature abandonnée à elle-même, sans mortification aucune, sans le secours de la prière, sans le soutien des diverses œuvres et pratiques quotidiennes de la vie religieuse; rarement il célébrait la sainte messe; plus rarement encore, il récitait l'office avec les autres moines.

Néanmoins on doit dire que son appel à l'expérience personnelle est chez lui un mode d'argumentation oratoire qui dépasse la réalité. Certes il désire justifier son relâchement, mais il a toujours en vue de démontrer l'inutilité de l'observance et des bonnes œuvres. Il trouve alors un argument à double portée : l'homme est impuissant contre la concupiscence. Par celle-ci il est foncièrement corrompu, car la concupiscence, c'est le péché originel, l'unique péché qui demeure dans l'homme et qui est indéracinable. Le péché ne consiste pas tant dans des actes, ceci est une invention des théologiens scolastiques qui ont pris la chose chez Aristote. De là suit la conclusion habituelle : les œuvres et l'observance sont inutiles, puisqu'aucun effort humain ne peut libérer l'homme du péché.

« L'identification du péché originel avec la concupiscence qui demeure en nous, affirme Luther, constitue un bon argument contre ceux qui cherchent la justice par les œuvres. La justice humaine, en effet, s'efforce de détruire le mal et d'épargner

l'homme. Aussi, elle n'est pas une justice, mais une hypocrisie. L'homme, tant qu'il vit, ne peut échapper par les œuvres de la loi à l'emprise du péché et de la loi... Ces (observantins) croient pouvoir effacer le péché et la concupiscence, comme l'on efface la blancheur d'un mur. Ces hommes stupides, ces hypocrites s'infligent de grandes pénitences, accomplissent des choses difficiles au lieu de demander humblement la grâce de la conversion » (J. Ficker. Anfänge ref. Bib. p. 164). « Les théologiens, en réduisant le péché aux seuls actes, font nécessairement de l'homme un orgueilleux qui, tout entier livré aux œuvres extérieures, se croit juste et parfait et ne songe plus à faire la guerre à la concupiscence par d'humbles gémissements vers Dieu. Certes ce n'est rien moins que de faire dériver la justice des œuvres. » (op. cit. p. 111). « Tous ces hommes perfides et superstitieux, les hérétiques, les schismatiques, les moines en sont arrivés à ce comble d'orgueil de prendre leur propre sagesse et leur propre justice pour la vérité et la justice de Dieu. Ils se croient purs et pour lors sauvés, alors qu'il est impossible d'être sans péché actuel, tant que le péché radical et originel demeure en nous » (op. cit. p. 118).

La conséquence immédiate de cette erreur est l'impossibilité de la justification intrinsèque et la suppression du mérite surnaturel. En outre, si l'on conçoit la grâce sanctifiante comme une qualité de l'âme qui s'acquiert, s'augmente, se perd, il faut revenir à l'efficacité des œuvres et de l'observance. Or Luther n'en veut plus à aucun prix. Il faut donc repousser cette théorie nuisible des « habitus » et des vertus intrinsèques à l'âme.

« Car toute l'erreur, dit Luther, a son origine dans la philosophie d'Aristote où les théologiens ont puisé la chose. Ils se sont représenté les vertus et les vices comme des qualités inhérentes à l'âme, comme la blancheur est au mur, l'écriture au tableau, la forme dans le sujet » (op. cit. p. 183). « Saint Paul entend les choses autrement que ces philosophes. L'Apôtre parle ici de l'acquisition d'une justice qui est bien au-dessus d'Aristote. Selon ce dernier la justice provient des actes, principalement des actes extérieurs fréquemment répétés. Mais, c'est une justice de mar-

chand, réprouvée par Dieu. La vraie justice s'acquiert en croyant de tout cœur aux paroles de Dieu » (op. cit. p. 244).

« Mais objectera-t-on, poursuit Luther, comment se fait-il que les saints dans l'Église ont été de grands mortifiés, tout en accomplissant des œuvres grandes et nombreuses ? Pourquoi l'Église propose-t-elle les saints comme modèles à imiter ? Les saints ont donc été justifiés par leurs œuvres ? » « Bel argument, s'écrie Luther, sur lequel s'appuient tous ceux qui cherchent la justice par leurs œuvres. Mais que ceux-là sachent que les saints ne furent pas justifiés à cause de leurs œuvres, mais à cause de leur foi humble, de leur confiance en la miséricorde de Dieu. Leurs œuvres ont été approuvées après coup. Mais toi, insensé, tu renverses l'ordre, tu cherches d'abord la justice par tes œuvres, ne te souciant pas de l'humble prière. Tu veux être juste par tes seules œuvres (op. cit. p. 111).

En résumé, nous nous trouvons devant l'évidence : la tendance d'esprit, la préoccupation constante du jeune professeur de Wittenberg est de donner à son raisonnement la direction vers la conclusion bien connue déjà depuis le *Commentaire des spaumes* : « l'observance, les œuvres extérieures ne servent à rien. Elles ne procurent pas la vraie justice. Elles n'ont aucun rapport avec la justification. L'homme est justifié par la seule foi ».

Cette doctrine, il la revendique d'abord contre les observantins qui, eux, proclament la nécessité des œuvres extérieures. Luther s'attaque en premier lieu à cette vie active du moine fidèle aux prescriptions et règles établies pour sa sanctification. Peu à peu il étend le cadre de ses opérations destructives à toutes les bonnes œuvres et même à l'observation de la loi morale. Il s'en prend à ceux qui les prescrivent et les sanctionnent de leur autorité, c'est-à-dire les pontifes, à ceux qui en établissent et défendent les principes et le fondement, c'est-à-dire les théologiens scolastiques.

Dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, il est réduit par une logique radicale à corrompre le sens des notions théologiques de la grâce et du péché. Il ne veut plus d'observance, il ne veut plus d'œuvres, il ne veut plus de coopération de l'homme

à sa sanctification et à son salut. La justification, la conservation de cette justice est donc tout entière œuvre divine indépendamment de l'homme et de ses œuvres. Il lui suffit de croire, c'est-à-dire d'avoir le désir et l'espoir du pardon ou de la non-imputation du péché.

La foi à laquelle est attribuée la justification et qui s'identifie dans saint Saul avec la profession de toute la vie chrétienne, a été dépouillée par Luther de ce qu'elle exprimait d'activité de l'homme, en conséquence de sa lutte contre l'observance et les œuvres. La doctrine du péché a subi les mêmes transformations, par la suppression de toute activité humaine pour lutter contre le mal. Chez l'homme il n'y a qu'un péché, la concupiscence, ou péché originel qui est indestructible; tout effort contre lui est donc stupide et vain. Quant aux actes peccamineux, ils ne lui sont pas imputés.

La doctrine de la justification intrinsèque, par la collation de la grâce et des vertus infuses, subira le même sort, en vertu de la même tendance hostile aux observantins et à tous ceux qui prétendent acquérir des vertus, augmenter les grâces et les mérites. Ces « orgueilleux spirituels » seront confondus par la théorie nouvelle de la justice imputative et extrinsèque qui correspond parfaitement à la conception luthérienne du péché et d'où, à coup sûr, l'activité humaine est bannie. Ce que les théologiens appelaient dans une formule magnifique l' « opus operatum » conditionné d'ailleurs par les actes humains, le novateur en fait le masque abominable du vice et de la corruption. En conséquence de ces prémisses, la prédestination luthérienne n'était plus qu'une conclusion à formuler. En une année de temps, de 1515 à 1516, la doctrine hérétique sur la justification, élaborée progressivement depuis son conflit avec les observantins, fut formulée en un système parfaitement conséquent et logique.

Luther n'a pas manqué, en cours de route, d'utiliser certaines expressions équivoques trouvées chez saint Paul, chez saint Augustin, chez les auteurs mystiques de son temps et dans la philosophie d'Occam, pour mettre son enseignement sous leur patronage. Toutefois, tandis qu'il semble convaincu de la légitimité

et de la vérité de ses innovations, dans son entourage, on commence à s'inquiéter de la tournure d'esprit du jeune moine, et des bruits malveillants circulent sur l'université de Wittenberg.

On comprend, dès lors, facilement, que, l'année suivante, en 1517, Luther se soit élevé avec tant de véhémence contre la doctrine des indulgences; celle-ci était exactement à l'opposé de sa nouvelle théologie. Luther n'était pas l'homme prêt à céder; orgueilleux, plein de lui-même, il ne put jamais supporter la contradiction, ni avouer ou rétracter une erreur; les événements allaient le manifester.

7. *Conclusion.*

Le Luthéranisme ne peut se réclamer d'une origine aussi « profondément religieuse » que le prétend M. Stracke. Nous n'avons pas examiné dans cet article jusqu'à quel point le changement religieux de Luther fut favorisé en outre par « sa crise intime », telle que l'expliquent la plupart des historiens. En tout cas, la nécessité dont est née la doctrine luthérienne n'apparaît guère spirituelle, divine. Elle a uniquement comme fondement le sentiment et l'expérience personnels d'un homme qui se laisse guider non par des « inspirations d'en haut », mais par des intérêts personnels souvent mesquins.

Luther a été amené à ses innovations, d'une part par sa lutte et ses ressentiments contre ses adversaires de l'observance, les « orgueilleux spirituels », par ses efforts pour démontrer la « vanité de leur vie »; d'autre part par sa volonté de justifier et de légitimer sa propre attitude, son opposition au parti observantin, son relâchement dans la discipline religieuse. L'observance monastique qui devait conduire Luther au salut, devint pour lui la pierre d'achoppement pour son grand malheur et celui de l'Eglise.

L. Wyckens,
Prêtre du Sacré-Cœur.

L'aumône et le régime des biens

II. L'interprétation de saint Thomas d'Aquin dans la tradition

Saint Thomas nous dit que sa doctrine sur l'obligation de faire l'aumône en vertu du superflu est commune : « et ideo dicitur *communiter* quod dare eleemosynam de superfluo cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate » (1).

Dans l'impossibilité de citer tous les grands docteurs du XIII^e^ siècle, nous exposerons de préférence la thèse du fransciscain Alexandre de Halès, d'abord parce qu'il est un de ceux qui ont traité la question avec le plus d'ampleur, ensuite parce que son opinion habituellement déformée paraît, en des points essentiels, opposée à celle de saint Thomas. Cette opposition pourtant n'est qu'apparente. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les passages suivants : « Thesaurizare aliquis ex affectu avaritiae et cupiditatis absque omni intentione necessitatis propriae vel alienae et hoc modo thesaurizare omnibus est prohibitum. Unde dicit glos. super praedictam legem: non habebis auri et argenti immensa pondera ultra mensuram necessitatis... Item thesaurizare quis ex solertia providentiae : et hoc vel consideratione necessitatis vel consideratione publicae utilitatis. Consideratione necessitatis conceditur parentibus saecularibus ob necessitatem filiorum educandorum et filiarum coniugio tradendarum, non autem ditandarum sed servato modo et statu personae, consideratione utilitatis vel regni defendendi... » (2).

Dans une autre question : « Item si intelligitur solum de superfluis : ergo divites qui habent multa superflua : si non dant pauperibus,transgrediuntur praeceptum 1 Ioan. 3.« qui habuerit...» (3).

« Hoc praeceptum intelligitur de omnibus tam necessariis quam superfluis : quae honeste et iuste dari possunt sicut dicit

(1) *In* 4 *sent.* dist. 15, qu. 2, a. 1, 4.
(2) *Summa* qu. 49, m. 1, résol.
(3) Ibid. qu. 59, m. 3.

glos... Iuste dico : quia res aliena non posset dari iuste : *nec res superflua potest iuste retineri.* Verissimiliter autem *omnia superflua debent dari...* » (1).

Cette obligation est encore confirmée ailleurs : « *Imo omne quod illius superest necessitatibus debet in causis piis ac religiosis erogare*, Domino *omnibus* dicente : « quod superest, date eleemosynam » (2).

Je crois que notre position est abondamment établie.

Comme saint Thomas, Alexandre de Halès examine en second lieu dans quel cas particulier et à quelle personne on est obligé de donner. Ici une divergence s'accuse. L'auteur franciscain distingue les trois nécessités devenues classiques dans la suite : nécessité extrême, nécessité grave, nécessité commune.

En cas de nécessité extrême, il reconnaît évidemment le devoir strict « sub mortali » de faire l'aumône.

En dehors de cette occurrence, saint Thomas laissait le possédant libre de juger « prout sibi viderit opportunum ». Alexandre de Halès veut déterminer davantage. Il spécifie donc des cas plus urgents mais en mettant des restrictions importantes : « nisi illa unde deberet tali subvenire : ut fortasse aliquibus de quorum bonitate magis certus est; vel sunt magis propinqui...» (3). Ailleurs il dit encore : « nec proponit melius dispensare vel aeque bene... ». Somme toute, le théologien franciscain ne reconnaît guère que le cas de nécessité extrême où l'on soit tenu de donner strictement à telle personne en particulier. Et voilà sans doute, pourquoi plusieurs graves auteurs à partir du XVI^e^ siècle l'ont fait passer parmi les « laxes », sous prétexte qu'il n'admettait d'obligation qu'en cas d'extrême nécessité. Ils oubliaient l'obligation-superflu.

On affirme généralement qu'Alexandre de Halès pose le précepte de l'aumône en justice... Et ce disant, on l'oppose une fois encore à Saint Thomas. C'est une erreur : les textes le prouvent. « Eleemosyna prodest et facienti et recipienti : unde quodammodo habetutilitatem universalem. Sed non ex hoc est eleemosyna motus

(1) Ibid. qu. 59 m. 3.
(2) Ibid. qu. 32, m. 4, a. 1, résol.
(3) Ibid. qu. 34, m. 1, résol.

cuiuslibet virtutis : *sed proprie est motus misericordiae* et largitatis *vel iustitiae secundum diversas acceptiones* » (1). Ailleurs il dit que l'aumône peut être rapportée à la miséricorde et à la justice, « ex misericordia elicitive et *iustitia imperative* ». Dès lors nous pouvons dire qu'il ne diffère pas essentiellement de saint Thomas.

Examinons les textes d'un peu plus près et voyons ce qu'il entend par cette justice prise « dans les différentes acceptions ». Dans le cas d'extrême nécessité, nous sommes tenus à faire l'aumône « de rigore justitiae », nous dit-il. Il s'agit évidemment de la justice particulière. En cas de nécessité grave, c'est l'équité qui intervient : « aequitati iustitiae ».

Que peut bien représenter cette équité ? Si nous consultons les théologiens de l'époque, nous constatons qu'elle est souvent synonyme d'épicheia (2) et qu'elle doit être rapportée à la justice légale (3). S'il en est ainsi, encore une fois Alexandre de Halès est d'accord avec saint Thomas.

Il nous reste à indiquer l'argument du docteur franciscain établissant le précepte. C'est le péché originel, nous dit-il, qui a établi la division des biens. Postérieur au droit naturel pur et simple, le droit de propriété ne peut le contredire et par conséquent, s'ils appartiennent à l'individu par la propriété, les biens extérieurs restent communs par l'usage et doivent servir aux nécessités de tous.

Le péché originel mis à part, c'est l'argument même de saint Thomas.

Certes des nuances existent entre les deux auteurs; fondamentalement, ils sont d'accord.

L'originalité du docteur angélique reste pourtant considérable. C'est lui qui a donné l'armature logique à la doctrine. Il la conçoit philosophiquement et les textes scripturaires et patristiques sont appelés pour confirmer ses déductions. Ces textes sont presque toujours les mêmes. Il cite de préférence en faveur de l'obligation-superflu le passage de Lc. 11 : « quod superest, date eleemosynam »

(1) Ibid. qu. 35.
(2) S. Bonaventura, *In* 4 *sent.*, 15.
(3) S. Thomas, *In* 3 *sent.* dist. 33, qu. 3.

ainsi qu'un texte de saint Basile (1). Pour le cas d'extrême nécessité saint Ambroise est spécialement invoqué (2). Le fond de l'argument est emprunté à la thèse du régime des biens et vient d'Aristote (3).

Il nous reste à montrer, dans la suite de cette étude, les vicissitudes de la doctrine de saint Thomas et du XIII^e^ siècle en général. Du même coup, nous confirmerons l'interprétation donnée et nous en décèlerons les fléchissements progressifs dans l'exégèse des commentateurs.

Les auteurs des XV^e^ et XVI^e^ siècles citent à l'appui du double titre de l'aumône le successeur de saint Thomas dans la chaire de Paris, Romanus, ainsi que Richard de Midleton. Ce dernier écrit : « Consideranda enim est facultas habentis et miseria indigentis : si enim homo habeat aliquid quod non sit necessarium sustentationi suae naturae nec illorum quibus tenetur providere... et sit tam notabilis necessitas seu indigentia ex parte illius cui dandum est ut immineant probabilia signa extremae necessitatis : tunc bonis tenetur ex praecepto subvenire indigenti; si etiam homo habeat aliquid superfluum non tantum sustentationi naturae sed etiam decentiae sui status : tenetur de illo eleemosynas facere etsi non invenirentur tales qui essent constituti in necessitate praedicta... « *superfluum sustentationi etiam naturae cum sit tuum proprium quantum ad dispensationem et curam administrandi, quantum tamen ad usum illorum est in quibus vides signa probabilia imminentis necessitatis extremae; et simili aliquo modo dico de superfluo decentiae tui status respectu indigentium citra praedictam necessitatem.* Unde illis qui de superfluo modis dictis indigentibus subvenire nolunt dicitur « Esurientium panis est quem tu detines... et in hoc apparet quod eleemosynam dare eo modo quo cadit sub praecepto multum participat de ratione actus iustitiae... « Non dans eleemosynam in casibus supradictis mortaliter peccat : alias autem dare eleemosynam est consilium, non praeceptum (4) ».

(1) *Hom. super illud Lucae* 12 : « Destruam horrea mea. »
(2) *Lib. I de officiis*, cap. « Pasce », dist. 86.
(3) *Polit.* 2. c. 2.
(4) *In* 4 *sent.* dist. 15, qu. 15, a. 2.

Au XIVe siècle Paludanus est à ranger, nous dit Cajetan, parmi les fidèles continuateurs de la pensée thomiste sur le double titre d'obligation. « Eleemosyna est in duobus casibus in praecepto: primo quando is, cui est facienda, patitur extremam necessitatem, sic quando nisi tunc subveniatur in victu vel vestitu mortem aut gravem infirmitatem verissimiliter incurreret et iste, qui videt, non habet istam necessitatem... Secundus casus est ad subveniendum necessitati condicionatae quando sibi ad hanc superfluit. Homo enim debet sibi velle ex caritate illud idem quod proximo. Unde contra charitatem faceret, si seipsum deshonestaret: quia crudelis est qui famam neglegit. Contra charitatem etiam proximi facit, si eius honestati de sic superfluo non subvenit » (1). Avouons que le titre de l'aumône ne ressort pas clairement, qu'en dehors du cas d'extrême nécessité, Paludanus semble rendre l'aumône obligatoire à des individus bien déterminés, que rien n'apparaît de l'argument thomiste de la destination primordiale des biens... Et l'on conçoit que plusieurs théologiens aient revendiqué l'autorité de Paludanus pour une opinion différente.

Nous n'utiliserons donc pas son témoignage.

Durand de Saint-Pourcin nous paraît plus clairement confirmatif bien qu'il fasse intervenir comme Alexandre de Halès une triple nécessité.

« Ad sciendum autem quando est in praecepto et quando non, advertendum est quod cum usus bonorum exteriorum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus vitae, subvenientia illa debet esse ordinata secundum charitatem quia quis tenetur sibi, secundo coniunctis, tertio extraneis, necessitas quam quis patitur in bonis exterioribus, potest esse dupliciter, absoluta et condicionata... Dicendum ergo quod illud quod est necessarium natura, necessitate absoluta, non est praeceptum dari, imo illicitum: quia plus tenetur quilibet sibi quam aliis. Illud autem quod est solum necessarium ad decentiam status ex praecepto dari debet pro relevatione absolutae et extremae necessitatis alterius ».

Et voilà le premier titre d'obligation bien établi. L'auteur pour-

(1) *In* 4 *sent.* dist. 15, qu. 3.

suit : « *quod autem est superfluum utrique necessitati naturae scilicet et status, dari debet ex praecepto* secundum illud Lucae 11 quod superest, date eleemosynam ». Vient ensuite un texte qui peut faire difficulté : « nec est dubium quin sit praeceptum respectu illorum qui sunt in extrema necessitate : quia illis dandum est quod est necessarium proprio statui et fortiori ratione illud quod superfluit. De illis autem qui non sunt in extrema necessitate, licet sint in magna necessitate et verecunda, non audeo plene definire ne condemnarem maiorem partem divitum. Sed auctoritas B. Joan. prius allegata... videtur hoc sonare » (1).

Dans ce dernier passage Durand veut définir et déterminer à quelles personnes il faut donner en particulier. Saint Thomas laissait toute latitude. Disons qu'il ne s'agit en tout cas aucunement de déterminer le fondement de l'obligation, mais uniquement les personnes à qui il faut donner. A qui voudrait interpréter autrement, il serait impossible de donner un sens, quel qu'il soit, à l'obligation précédente : « quod autem est superfluum utrique necessitati naturae sc. et status dari debet ex praecepto...»

Au xv^e^ siècle pourtant des déviations sérieuses commencent à s'accuser. De Rosellis, le cardinal Nic. de Tudeschis (Panormitanus) et saint Antonin ont compris saint Thomas dans le sens d'une convergence : superflu d'état et extrême nécessité : « concurrentibus his duabus condicionibus simul », dit Cajetan. Saint Antonin notamment, après avoir très bien exposé les arguments de saint Thomas et de Durand conclut singulièrement : « dare eleemosynam tunc est mortale quando quis superflua, ultra scilicet necessaria naturae et personae, habens, non subvenit patienti extremam necessitatem... secundo cum quis sciens extremam necessitatem proximi, non subvenit ei de eo quod est sibi necessarium personae, id est ad decentiam status sui et familiae sed superfluum naturae : et hoc secundum Durandum et Richardum in 4. Sed B. Thomas 2. 2. op. 32 dicit hoc esse sub consilio : unde non peccaret istud omittens, saltem mortaliter » (2).

(1) *In 4 sent.* dist. 15, qu. 7.
(2) *Summa*, pars 2, c. 24 *de inhumanitate*, Veronae, 1740, col. 336.

C'est contre cette interprétation que Cajetan écrivit en 1496 son opuscule « De praecepto eleemosynae ad mentem sancti Thomae ». Les idées qu'il y développe sont entièrement conformes à celles qu'il reprendra dans la Somme et ce sont bien celles, pensons-nous aussi, de saint Thomas. Les exposer serait pratiquement répéter notre premier article. Un texte suffira à nous en convaincre : « Dare eleemosynam de superfluo, dit Cajetan, est in praecepto *ratione superfluitatis* et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate est in praecepto *ratione necessitatis extremae* : alias autem est in consilio » (1) Cette thèse fut commune chez les anciens : « communis antiquorum fuit », et Cajetan d'en donner comme base l'usage des richesses.

Le savant théologien s'attarde surtout à déceler les causes des déviations survenues. Nous n'en indiquerons qu'une, la principale. L'erreur est née en grande part d'une mauvaise interprétation du mot « laudabiliter » employé dans la 2. 2. qu. 32. a 6. c. Personne, écrit substantiellement saint Thomas, n'est tenu de donner ce qui lui est nécessaire pour vivre décemment, trois cas exceptés parmi lesquels l'extrême nécessité du prochain. « In his casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur... » A tort, on a conclu de là qu'en cas d'extrême nécessité, l'aumône des biens nécessaires pour garder sa condition était simplement de conseil. Cajetan montre que le mot « laudabiliter » est employé ici non pas pour discerner le conseil du précepte mais ce qui est conforme à la vertu de ce qui ne l'est pas (2). Les autres textes de saint Thomas établissant le double titre, nécessité extrême du prochain et superflu d'état, ont été faussés dans leur interprétation par cette erreur initiale. On a compris les deux titres comme s'ils n'en faisaient qu'un. Suarez expliquera la difficulté de la même facon (3), et Sylvius également (4).

(1) *De praecepto eleemosynae ad mentem sancti Thomae.* Opusc. omnia, Lugduni 1588 t. 2 p. 152.

(2) Ibid. p. 153.

(3) *De caritate, disp.* II, sect. IV, 6.

(4) *Commentarii in totam secundam secundae sancti Thomae Aq.* qu. 32. a. 6, 2 ad 1.

Cajetan ajoute-t-il à saint Thomas ? Nous ne lepensons pas, mais sur un point il assouplit sa pensée. Saint Thomas établissait le superflu absolu d'après les exigences de la condition sociale présente : « secundum statum praesentem ». Cajetan va faire entrer dans ces exigences les ressources qui permettront une ascension légitime et probable : « ille qui alias licite potest mutare statum et hoc probabiliter expectat, non habet pro superfluo secundum statum, quicquid sibi in statu huiusmodi expectationis opportunum censetur. Unde licite potest et futuro statui opportuna servare... » (1). Saint Thomas disait bien, on s'en souvient, que la détermination des ressources nécessaires au train de vie laissait une certaine latitude, « non consistit in aliquo indivisibili : quia multis additis homo non excedit status sui condicionem ». Une ascension modérée et graduelle semblait donc permise. Cajetan s'est-il contenté d'expliciter, inclut-il davantage ? Le fait est que son texte exploité et défiguré par des théologiens postérieurs se prêtera à des interprétations si malheureuses qu'elles seront condamnées.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, la doctrine de saint Thomas, comprise d'ailleurs avec des nuances, s'affirme toujours sous la plume des grands théologiens. Ainsi Soto (2), témoignant que c'était également la pensée de Vittoria, soutien tle double titre d'obligation sans oser toutefois l'imposer catégoriquement au delà d'une nécessité grave. Il n'admet en aucun cas l'intervention de la justice stricte. Sarmientus au contraire affirme comme nous l'obligation de justice en cas d'extrême nécessité. Il s'appuie sur les Pères et sur saint Thomas qu'il interprète fidèlement. Reprenant une pensée de S.J.Chrysostome,il écrit: « Sumus hic hospites, non domini. Ergo quicumque sis, noveris te dispensatorem alienorum et transitorii usus... » Il détermine le superflu assez largement : « id superfluum erit simpliciter et absolute quod nulla ratione sit necessarium ». « *Id habere peccatum est* ». « Existenti in extrema necessitate tenetur quis sub peccati mortalis reatu

(1) *Summa* 2. 2. qu. 32. a. 5. ad. 3.
(2) *In causa pauperum* 8.

subvenire, nisi se vel sua ex hoc in simili necessitate constitueret, quia quando non est extrema necessitas,*tenetur quis de his tantum quae sibi vel suis superfluunt secundum statum suum facere eleemosynam... cum hac moderatione quod non teneatur praecise huic vel illi vel omnibus*, quia fieri non posset *sed sufficit quod distribuat prout sibi videbitur* ». « Nam dubium non est eleemosynam de superfluis esse de necessitate salutis » (1).

Mais voici un témoignage des plus importants, celui de Martin de Azpilcueta (Navarrus). Il rappelle d'abord les deux grandes théories en présence de son temps, celle de saint Thomas et celle de saint Antonin. Il prend position pour la première et l'expose bien. Les motifs de son choix valent d'être transcrits : « tum quia est et erat communis opinio tempore sancti Thomae ut asserit et a communi opinione non soleo recedere sine textu ». L'auteur considère donc que telle était encore, à son époque, l'opinion commune.

Il continue : « tum quia maiorem pietatis speciem habet et ita in dubio magis est laudanda ». Ce qui semble faire croire que sa conviction n'est pas des plus fermes et nous verrons ce soupçon confirmé... « *Ex quibus apparet superfluum naturae et personae alienum esse quoad usum et consequenter esse impendendum, aliter iniuste possideri quia habens non recte utitur...* ». Comme saint Thomas et Cajetan, Navarrus cite saint Jérôme, saint Basile, saint Ambroise.

Mais les considérants ne sont pas épuisés :« Tum quia illud Chr. D^nl « quod superest date eleemosynam... » non solum videtur consilium sed *praeceptum... obligans sub mortali...* » « *quod est praeceptum generale, non particulare restrictum ad hoc vel illud superfluum*, nec ad hos vel illos habentes illud superfluum, *nec ad hos vel illos pauperes extremam vel non extremam patientes necessitatem* », On ne saurait indiquer plus clairement l'obligation en vertu même du seul superflu.

« Tum quia id videtur concedere illa ratio nervosa *quod omnia temporalia dantur nobis a Deo... ad subveniendum*

(1) *De reditibus ecclesiasticis*, Selectarium c. 5, pars 4, Francfurti p. 106-112.

necessitatibus vitae humanae... ergo qui bonis temporalibus in alium usum quam in providendo suae personae vel alienae vitae necessitatibus utitur peccat et consequenter qui retinet superflua non impendendo ea pauperibus ». C'est très exactement l'argument et la position de saint Thomas tels que nous les avons exposés.

Navarrus répond ensuite aux objections de l'autre opinion, mais il commence par nous avertir qu'elle n'est pas si évidemment fausse : « ego vero contra adeo non puto eam evidenter falsam... » Il continue : « Differunt tamen in ipsa obligatione quia secundum communem tenetur quis de superfluo personae dare alicui pauperi, licet non illi vel illi etiam petenti, secundum tamen posteriorem minime, et ita qui nollet superfluum ejusmodi elargiri in eleemosynam alicui peccaret mortaliter secundum priorem non tamen secundum posteriorem ».

Dans la pratique, ces deux opinions diffèrent-elles tellement ? Notre auteur croit que non : « At quia rarissimi sunt qui huiusmodi habeant superflua et rariores qui concipiant propositum nolendi dari illud pauperibus neque aliis operibus piis, etc... » Cajetan avait fait entrer dans la somme des biens nécessaires aux convenances les ressources préparant un état social supérieur. Voici la conclusion assez osée : très rares sont ceux qui ont du superflu. Vasquez et Diana feront le dernier pas.

Signalons un corrolaire nouveau et assez hardi tiré par Navarrus de l'obligation-superflu. Il s'agit du riche qui réserverait jusqu'à la mort l'aumône de son superflu : « divites qui proponerent superflua relinquere pauperibus in ultima voluntate, quia id videtur sibi opportunius, huic praecepto satisfacere etiam secundum priorem opinionem : quia etiam secundum illam non obligaretur intra certum tempus, neque certo loco, sed intra incertum tempus et incerto loco, ea erogare pauperibus extra extremae necessitatis casum ».

Nous avons fait remarquer déjà que Navarrus ne suivait pas l'opinion thomiste sans une certaine timidité. Les passages que nous allons citer vont nous apprendre sur quelles appréhensions s'appuyait en définitive cette timidité. Ils sont à transcrire large-

ment parce qu'ils font saisir à son origine même la crise doctrinale de la théologie de l'aumône.

Comme ceux qui ont du superflu sont très rares, on n'est tenu à l'aumône qu'en cas d'extrême nécessité : voilà l'objection que l'on peut faire, nous dit Navarrus. Or cela est manifestement inadmissible. Quelle va être la conclusion ? La voici : « Quare saepissime in mentem solet venire posse quem opinari quod vulgus ut plurimum opinatur, ut qui tantum superfluum naturae habet, ut inde possit eleemosynare sine indecentia sua notabili, teneatur elargiri eleemosynam oppressis grandi egestate licet non extrema... quod satis profecto sentit Joan. Chrys. et quod de tali superfluo sit eleemosynandum, pro quo facit quod egregie graece callentes qualis ut Turianus noster, nuper illustrissimam Jesu Societatem professus, contendunt verbum graecum τὰ ἐνόντα quod vulgata editio vertit « quod superest » potius significare videtur quod habet et potest dare ». En cas de grave nécessité il faudra faire l'aumône de son superflu de nature, c'est-à-dire des biens nécessaires à l'état social pourvu qu'on ne doive pas en déchoir. Et l'auteur se voit confirmé dans cette opinion par une découverte philologique de son temps.

Voici son dernier mot : « Quamquam autem praefatam conclusionem non audeam affirmare, audeo tamen obnixe rogare omnes divites, praesertim omnes clericos, ut ea uti curent tamquam praecepto » (1).

Avec cette addition à la doctrine de saint Thomas, Navarrus croyait tout sauf. Vasquez la reprendra et l'élaborera en thèse séparée, mais en combattant cette fois la théorie thomiste qu'il attribue à Cajetan. Il avoue pourtant qu'elle est plutôt dans le sens de saint Thomas. « Mihi videtur breviter (quia non placet multa verba S. Thomae referre) quod in 4. ubi supra fuerit opinionis Paludani, quam nos fuimus secuti, eam amplius explicantes, sed in 2. 2. locis citatis videtur fuisse opinionis Caietani ita quod duplex sit ratio obligandi ad eleemosynam, quaedam necessitas extrema, et haec sola ex parte accipientis,

(1) *Opera*, t. 2, dist. 42, Coloniae Agrip. 1616, p. 216 sq.

quaedam superfluitas et haec ex parte dantis, ita quod ex superfluo status quis tenetur facere eleemosynam, non tamen huic vel illi quando non est extrema necessitas. Legatur S. Thomas 2. 2. qu. 118, a. 4 ad 2. et de malo qu. 13. a 2. ad 4. ubi in sententiam Caietani inclinat » (1). On comprend d'ailleurs que Vasquez préfère s'en prendre à Cajetan plutôt qu'à saint Thomas : la tactique est ancienne.

Il oppose donc toute une série d'objections. Les voici : si nous sommes tenus en vertu du seul superflu, l'aumône nous est imposée même au cas où il n'y aurait plus de nécessités à secourir. S'il n'y avait que des nécessités communes, il faudrait encore les soulager « sub gravi » ce qui paraît bien dur : « durissimum videtur ». Impossible de construire des chapelles, des églises, de faire des œuvres de piété : car pareilles libéralités ne peuvent s'appeler aumônes puisqu'on n'y trouve guère la notion de miséricorde. Que si elles sont permises, il faut tolérer aussi des dons en faveur d'amis qui n'en ont pas besoin, etc...

Au lieu d'appuyer ses positions sur le régime des biens, Vasquez prendra comme argument le précepte général de charité qui nous oblige d'aider le prochain dans ses difficultés. L'aumône et la défense du prochain seront assimilées : « ad evitandum damnum proximi tenemur sine simili damno. Et hoc licet videatur praeceptum esse defensionis, sed non est aliud quando ad id tantum teneor ex charitate quam praeceptum eleemosynae et miserationis : misericordia enim et eleemosyna versantur circa propellendas adversitates et sublevandas necessitates proximorum. Constat etiam quod non sola extrema necessitas, hoc est mortis immi-

(1) *De eleemosyna* c. I, dub. IV. Suarez expose plus ou moins bien la théorie et l'attribue à saint Thomas : « Quamvis etiam dici possit in art. 5 (qu. 32) duo capita posuisse obligationis eleemosynae, scil. extremam necessitatem et superfluum simpliciter, quia moraliter et attenta hominum condicione quodlibet horum per se sufficit ad hanc obligationem inducendam... » (*De caritate* disp VII sect. 4). « Secunda sententia est teneri sub mortali ad danda *haec omnia* bona superflua communibus pauperibus vel saltem ad faciendam eleemosynam ex illis; ita D. Thomas... Palud... Cajetan. « nec faciunt mentionem alterius necessitatis nisi eius quod communiter occurrit ». « Ratio... est quia haec bona temporalia, si superflua sint, iure naturae sunt indigentium» (ibid. sect. III).

nentis, sed aliae multae urgentes obligant ad eleemosynam neque tantum habenda est ratio superflui sed etiam necessitatis sublevandae... Sic universaliter teneor ego propellere malum proximo imminens, modo mihi aequale damnum non sequatur » (1).

Les conséquences d'un pareil principe s'affirment dans les conclusions suivantes. Tout d'abord il faut distinguer une double détresse : celle qui menace et celle qui afflige déjà.

Dans le premier cas, s'il y a danger pour la vie, soit extrême nécessité, soit grave maladie, il faut secourir le prochain en prélevant sur les biens superflus au strict nécessaire vital.

S'il y a danger de déshonneur, comme la réputation vaut plus que l'or et une situation, il faut y remédier, selon l'ordre même de la charité, au détriment de son rang social et de son patrimoine.

Si enfin quelqu'un est en danger de perdre ce rang social, on est tenu de lui venir en aide mais en prenant cette fois sur le superflu d'état... Mais étant donné tout ce dont l'auteur gonfle le nécessaire d'état, il est bien rare qu'on trouvera de ce superflu. Et voici la conclusion : « ita vix aliquis tenetur, aut secundum opinionem Caietani aut secundum nostram, ad eleemosynam quando tantum tenetur ex superfluo status ».

Dans le second cas, c'est-à-dire lorsque les biens considérés plus haut sont déjà perdus, il faudra distinguer comme suit.

Si quelqu'un a perdu la santé et qu'il en résulte une notable abréviation de la vie, il faut le secourir comme en cas d'extrême nécessité.

Si la réputation lui a été ravie injustement, il faut le secourir du superflu de nature (« etiam cum detrimento mei status »).

S'il a perdu sa situation, son patrimoine, je suis tenu de l'aider du superflu de mon propre patrimoine.

Tout cela doit s'entendre, ajoute Vasquez, du cas où mon aide est nécessaire et efficace.

En un mot, comme Navarrus, mais en distinguant davantage les nécessités, Vasquez avait étendu le domaine de l'obligation aux biens qui sont nécessaires au rang social et superflus au mini-

(1) Opusc. cit. c. 1 dub. III, 24.

mum vital. En cela il est plus sévère que l'ensemble des moralistes. Il est donc tout à fait injuste de le ranger parmi les auteurs « laxes » comme l'ont fait les Jansénistes, sous prétexte que, d'après lui, le superflu d'état s'évanouit presque toujours.

Ces exagérations, toutefois, sapaient par la base l'opinion thomiste. Elles devaient être condamnées par Innocent XI en 1679 parmi soixante-cinq autres propositions, censurées globalement, comme au moins scandaleuses et pratiquement pernicieuses : « ut minimum scandalosae et in praxi perniciosae » (1). Elles sont extraites, à la lettre, de l'ouvrage de Vasquez : « vix in saecularibus invenies etiam in regibus superfluum statui » (2). « et ita vix aliquis tenetur ...ad eleemosynam quando tantum tenetur ex superfluo status » (3).

Il faut ajouter que Diana en les reprenant s'était montré moins circonspect. En cas de grave nécessité, il n'admettait pas comme Vasquez l'obligation de faire l'aumône des biens nécessaires au rang social; en cas d'extrême nécessité, il posait même des restrictions : la richesse du possédant étant parfois plus utile à l'État, assurait-il, que l'indigence extrême du pauvre ne lui est nuisible. Quant à l'obligation au cas de nécessité commune, il n'en reconnaissait aucune (4). Alors vraiment, l'obligation du précepte se trouvait totalement énervée. Ajoutons encore que les autorités dont il s'entourait, en particulier saint Thomas, de Halès, Cajetan étaient invoquées en dépit de toute vraisemblance.

Nous nous sommes appliqué à découvrir l'interprétation et les transformations de la thèse de saint Thomas à travers toute une tradition théologique. Il serait intéressant de compléter le travail en le poursuivant jusqu'à nos jours. L'étude des origines de la doctrine ne manquerait pas non plus de fournir des clartés. Nous espérons bien y revenir un jour.

La cause profonde de la crise que nous avons étudiée ? Ici nous

(1) Dz. 1162.
(2) *De eleemosyna* c. IV n. 14.
(3) *De eleemosyna* c. I n. 27.
(4) DIANA *Opera* t. 4 *de eleemosyna*, résol. VIII.

sommes livrés aux conjectures. Peut-être l'influence du capitalisme y eut-elle une part prépondérante. Chez saint Thomas comme au moyen âge la thèse de l'aumône était fortement liée, nous y avons insisté, au régime des biens. Or celui-ci était strictement réglé et les conditions de vie s'y révélaient normalement stables. Le superflu absolu « quoad statum praesentem » se concevait sans grande difficulté. Mais le capitalisme allait permettre des ascensions rapides... Dès lors petit à petit on en était venu à englober dans le nécessaire d'état des réserves sans cesse plus considérables, et la prudence avait bientôt fait place aux abus.

Une meilleure compréhension du fond même de l'argumentation thomiste eût cependant permis des applications nouvelles et plus logiques.

Celle qu'en a faite l'encyclique « Quadragesimo anno » et que nous signalions à la fin du précédent article, nous paraît abolir toutes les difficultés et apaiser bien des angoisses.

P. GOREUX, S. I.

Notes d'exégèse évangélique

I. Et non cognoscebat eam (Mt. 1, 25).

La phrase, où s'insère la proposition mise en tête de cette note, se présente ainsi divisée dans l'interprétation reçue :

« Réveillé de son sommeil, Joseph fit ce que l'ange du Seigneur lui avait commandé, et il prit chez lui sa femme; et il ne la connaissait pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils; et il lui donna le nom de Jésus » (Lagrange, 1923).

Nous proposons la distribution suivante :

« Joseph fit ce que l'ange lui avait dit :

1° il prit chez lui sa femme (et il ne la connaissait pas) jusqu'au jour où elle enfanta un fils;

2° il donna à l'enfant le nom de Jésus.

Nous mettons entre parenthèses « et il ne la connaissait pas », ou, si l'on préfère, nous faisons de cette proposition un correctif de la précédente : il prit chez lui sa femme *sans la connaître pour autant* (1). Nous pensons que le second καί n'a pas du tout la même valeur que le premier et le troisième, lesquels introduisent, comme 1°, 2°, l'exécution de la double recommandation de l'ange à Joseph : tu prendras chez toi ta femme, tu appelleras Jésus l'enfant qu'elle mettra au monde (Mt. 1, 20 sv.). En donnant aux trois καί la même valeur, on introduit dans l'exécution du programme angélique un point qui ne figure pas au programme même, on rompt un parallélisme que l'écrivain affectionne particulièrement (Cf. Mt. 11, 13 sv., 20 sv.). Notre interprétation tend à effacer le plus possible l'incise : « et il ne la connaissait pas ». L'évangéliste, croyons-nous, l'aurait mise en note, ou du moins entre parenthèses, si l'usage de l'époque l'avait permis. L'omettre, il ne le pouvait pas. Les lecteurs auraient cru peut-être que « prendre chez soi » entraînait « connaître ». Une précision s'imposait. La marquer dans le message de l'ange, c'eût été faire croire que Joseph lui-même en avait besoin. Il suffira donc de préciser le sens de « prendre chez soi » dans l'exécution du message. Le parallélisme en souffrira un peu. Pour y remédier, l'écrivain aura soin, ce qu'il juge ailleurs superflu (Cf. Mt. 11, 13, 20), de prévenir le lecteur du parallélisme voulu : « Joseph fit ce que l'ange lui avait commandé » (Mt. 1. 24).

(1) De même καὶ ἀναίτιοί εἰσιν (Mt. XII, 5) se rend bien par : *sans commettre de péché* (Crampon, 1887).

On comprend, après cela, qu'il n'est plus question de rattacher « jusqu'au jour où elle enfanta un fils » à la parenthèse : « il ne la connaissait pas ». La naissance de l'enfant a été annoncée par l'ange, et elle fait le trait d'union entre le 1° et le 2° : « Prends chez toi ta femme... elle enfantera un fils, et tu donneras à celui-ci le nom de Jésus » (Mt. I. 20 sv.). Nous lisons désormais : « Joseph prit chez lui sa femme ... jusqu'à la naissance de l'enfant ». Grammaticalement et logiquement, c'est tout gain.

D'abord, quand en saint Matthieu un fait passé, comme ici, introduit ἕως, c'est régulièrement l'aoriste, marquant l'acte initial de la durée, qu'on rencontre, et non l'imparfait, marquant la durée elle-même. Pour un imparfait (Mt. II, 9), cinq aoristes (Mt. XIII, 33; XIV, 22; XVIII 30, 34; XXIV, 39). Il y a donc cinq chances sur six pour que ἕως, se lie à παρέλαβεν plutôt qu'à ἐγίνωσκεν.

Ensuite, on comprend mieux la limite temporelle ἕως avec le séjour de Marie chez Joseph qu'avec la réserve de celui-ci. Pourquoi noter que Joseph ne connaissait point son épouse *jusqu'à la naissance de l'enfant?* Après la naissance, a-t-on répondu, la réserve de Joseph cesse d'intéresser le narrateur, soucieux uniquement de marquer l'accomplissement de la prophétie : « Une vierge concevra *et enfantera* » (Mt. I, 23). Il semble au contraire que le souci de la prophétie a quitté le narrateur, puisqu'il vient de la déclarer accomplie par le message de l'ange (Mt. I, 22). Ce qui l'intéresse maintenant, et il prend soin de nous le dire (Mt. I, 24), c'est que le message a été parfaitement exécuté. Et voilà pourquoi il lui suffit de noter que Joseph a gardé sa femme *jusqu'à la naissance de l'enfant*. Une fois l'enfant venu au monde et nommé (1), Joseph a réalisé *tout* le programme angélique. Que fera-t-il ensuite? C'est à lui de décider, à moins qu'il ne reçoive de nouvelles instructions, lesquelles en effet ne tarderont point (Mt. II, 13, 20, 22).

Telle est notre interprétation, pour laquelle nous demandons seulement droit de cité, sans vouloir pour autant bannir l'interprétation reçue.

R. THIBAUT, S. I.

(1) L'évangéliste, par souci du parallélisme, omet la circoncision dont l'ange n'a soufflé mot.

II. L'Enthymème de Mc., II, 27 suiv.

« Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat, en sorte que le Fils de l'homme est maître du sabbat ». Ce raisonnement a fort embarrassé les commentateurs. Ne s'éclaire-t-il pas si on saisit le *suppositum* de l'argumentation (cf. JANSENIUS GAND., *Comment. in concordiam evang., cap.* 37), ou la majeure sous-entendue du syllogisme ? La voici :

Maj : Le Fils de l'homme est maître de l'homme;

min : or le sabbat a été fait pour l'homme;

concl : donc *(a fortiori)* le Fils de l'homme est maître du sabbat.

Reste un petit mot que nous n'avons pas traduit : καί devant τοῦ σαββάτου. La traduction reçue : *même* du sabbat (Lagrange, Huby...) nous semble fautive. De ce que le Christ est maître de l'homme (majeure) supérieur au sabbat (mineure), on ne peut conclure qu'il est maître *même* du sabbat, mais qu'il est maître du sabbat *aussi (a fortiori)*. Le terme omis, à quoi renvoie καί, est l'homme : Le Fils de l'homme est maître (de l'homme) et du sabbat.

Mt., XII, 8 et Lc., VI, 5 laissent de côté non seulement la majeure mais encore la mineure. Chez eux la conclusion se présente absolument : le Fils de l'homme est maître du sabbat. Le καί devant τοῦ σαββάτου devient dès lors inintelligible. On le trouve pourtant dans quelques manuscrits (la Vulgate latine porte : *etiam sabbati)*, et plusieurs éditions savantes l'ont conservé. Il est clair maintenant que l'omission du καί dans la plupart des manuscrits n'est pas due à une distraction du copiste : ce sont les écrivains sacrés eux-mêmes qui ont sagement laissé tomber l'adverbe devenu bon à rien. R. THIBAUT, S. I.

NOTE DE THÉOLOGIE PASTORALE

Le port privé de la communion aux malades.

Nous reproduisons ci-dessous un passage du livre de Son Exc. Mgr D. Jorio sur les Sacrements (1). Il touche à une matière délicate et encore discutée. L'importance et la valeur des considérations développées dans ces pages résultent d'abord de l'autorité de Mgr Jorio.

(1) Nous traduisons le texte italien publié dans les *Periodica*, 1932, p. 35.

Au moment où parut la réponse de la S. Congr. des Sacrements (5 janvier 1928) sur le port privé de la communion (1), il était déjà Secrétaire de la S. Congrégation. Ce fut lui qui rédigea les considérants de la réponse et la *mens* des Émin. Cardinaux. Il occupe encore aujourd'hui ces fonctions importantes et est mieux à même que quiconque de connaître les intentions du Saint-Siège en cette matière. Peut-être n'est-il pas inutile de faire remarquer qu'il appartient au clergé séculier. Enfin son Éminence le Cardinal Lega, Préfet de la S. Congr. des Sacrements, à qui l'ouvrage est dédié, loue en particulier l'auteur de la compétence et du soin avec lesquels il a traité du sacrement d'Eucharistie. J. C.

« N° 109. — Il faut remarquer que la discipline de la Communion fréquente et quotidienne a été remise en usage par le décret *Sacra Tridentina Synodus* du 20 décembre 1905, mais que, hélas! la pénurie des prêtres dans certaines régions est alarmante. Il suffira de rappeler que, dans tel pays, un seul prêtre a la charge de trois et parfois quatre paroisses. Aussi a-t-il été nécessaire d'autoriser ces prêtres à célébrer trois messes les jours de fête. En Italie même, le clergé devient rare et on a dû commencer à accorder, vu les conditions identiques, la même autorisation. Par bonheur, les cas sont encore jusqu'à présent peu nombreux.

En outre, nous ne sommes plus au temps où saint François de Borgia, encore dans le monde, attirait sur sa tête les foudres des prédicateurs espagnols, scandalisés de ce que, sur le conseil de saint Ignace de Loyola, il communiât une fois par semaine. Encore moins, sommes-nous à l'époque où les religieuses de Port-Royal par un respect — diabolique — pour l'Eucharistie, en arrivèrent à ne plus la recevoir même à Pâques! L'Église désire vivement que les fidèles communient chaque jour ou du moins fréquemment, spécialement dans la maladie.

En conséquence, si certains pasteurs empêchent la communion fréquente et quotidienne des malades, en interdisant aux prêtres de la leur porter in forma privata, sous prétexte que le droit de la porter in forma publica est réservé aux curés, ils méconnaissent le désir très vif de l'Église, la disposition du droit canonique et l'intention (*mens*) de la S. Congr. des Sacrements.

« N° 110.— Ce cas se présente dans certains diocèses, où on a prescrit que la communion de dévotion aux malades soit portée *fréquemment*

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1928, p. 300.

(deux fois par mois) à jours fixes et « publiquement »; tandis qu'en dehors de ces jours, il n'est pas permis de leur porter d'une manière privée la communion de dévotion.

Dans d'autres diocèses, les Ordinaires, n'ayant pas pris de dispositions spéciales, reconnaissent par là, particulièrement dans les villes, que la forme publique pour la communion de dévotion n'est pas possible. Dans ce cas, il faut s'en tenir, comme il est clair, au canon 849, § 1, qui autorise tout prêtre, séculier ou régulier, à porter en privé la communion de dévotion aux malades.

« N° 111. — Notre avis est que les dispositions des Ordinaires ne tiennent pas, si elles empêchent, contrairement à la déclaration de la S. Congr. des Sacrements, la communion fréquente et quotidienne des malades. Ainsi donc : ou bien on porte tous les jours solennellement la communion aux malades qui la désirent (ce qui n'est pas possible), ou bien il faut reconnaître à tout prêtre, conformément au canon 849, le droit de la leur porter d'une manière privée, avec la permission au moins présumée du prêtre qui a la garde de la Sainte Eucharistie (1).

« N° 112. — Qu'on ne croie pas que par cette facon d'agir, on va droit à des abus. L'abus, possible en tout, doit être, dans les cas particuliers, écarté par le supérieur; cependant, il ne doit pas aller à l'excès opposé en empêchant la communion fréquente et quotidienne des malades.

« N° 113. — « Mais, dira-t-on, vous allez porter préjudice au culte public du Saint-Sacrement! » — D'accord, s'il s'agit de culte extérieur; mais non, s'il s'agit de dévotion intérieure comme celle de pauvres malades qui désirent dans leurs souffrances recevoir l'Ami et le Consolateur divin. N'est-ce pas là le but de la divine institution?

« N° 114. — « Les malades pauvres seraient négligés! » — Même s'il en était ainsi, devrions-nous pour ce motif laisser mourir de faim les

(1) Peut-on dès lors maintenir une prescription comme celle-ci : « Si pour des motifs particulièrement dignes de considération la communion devait être portée fréquemment à un malade d'une manière privée, il faut demander pour le faire la permission de l'Ordinaire » (*Arch. f. k. K. R.*, 1931, 600). La communion quotidienne des malades reste-t-elle possible s'il faut obtenir la permission de l'Ordinaire pour chacun de ceux à qui on croirait devoir porter la communion en forme privée? Ni le Code, ni la réponse de la S. Congrégation ne supposent cette autorisation particulière, contraire, semble-t-il, au texte formel du can. 849, § 1. — J. C.

malades riches? Il vaudra toujours mieux nourrir de l'Eucharistie cette portion du troupeau du Christ qui en a peut-être et même certainement plus besoin, que laisser mourir d'inanition riches et pauvres. D'ailleurs, pour éliminer cet inconvénient du prétendu abandon des pauvres par les prêtres, que, dès le séminaire, on forme le clergé à l'apostolat de la charité, qu'on lui fasse comprendre pratiquement que les pauvres, selon le mot de l'Évangile, tiennent la place de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que c'est à eux que le Royaume des Cieux appartient. Alors on verra que cette aristocratie évangélique, loin d'être négligée, sera pleinement satisfaite dans ses saintes exigences, de préférence aux riches.

« N° 115. — « Les sacrements doivent être demandés raisonnablement. Quand on leur porte publiquement, deux fois par mois, la communion de dévotion, les malades peuvent être raisonnablement satisfaits. » — Soit, si l'on considère les occupations des curés et l'insuffisance du clergé séculier, et s'il n'y avait pas la prescription du canon 849, § 1, qui autorise même les prêtres réguliers à porter en privé la communion aux malades. Qu'on porte publiquement la Communion aux malades deux fois par mois : c'est parfait; mais on ne peut ni ne doit empêcher, après la déclaration de la S. Congr. des Sacrements contenue dans la *mens* rapportée ci-dessus, que, en dehors de ces cas, n'importe quel prêtre, séculier ou régulier, estimant raisonnable la requête du malade, ne lui porte plus souvent et même tous les jours la Communion.

Un peu plus d'union et de confiance mutuelle entre le clergé séculier et le clergé régulier, entre le clergé paroissial et le clergé non-paroissial, spécialement dans les villes : et l'Eucharistie, sacrement d'amour par excellence, visitera souvent, voire chaque jour, les malades et les moribonds, réconfort des premiers dans leurs souffrances, viatique des autres pour la vie éternelle. »

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Saint Albert le Grand, O. P., déclaré Docteur de l'Église (*Litt. Decr.*du 16 déc. 1931. — *A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 5). Par ces lettres, le culte de saint Albert le Grand est étendu à l'Église universelle et le Saint est déclaré Docteur de l'Église. La *N. R. Th.* consacrera son premier article d'avril à saint Albert le Grand.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Les promesses et garanties à exiger dans les mariages mixtes (Décret du 14 janvier 1932. — *A. A. S.*, XIV, 1932, p. 25).

Contingit aliquando mixta, quae vocant, matrimonia inter catholicum et acatholicum sive baptizatum sive non baptizatum contrahi, praestitis quidem requisitis cautionibus, eo tamen modo ac forma ut earum observantia, praesertim quod spectat ad catholicam prolis utriusque sexus educationem, aliquibus in regionibus, adversantibus legibus civilibus, efficaciter urgeri non possit, imo tum a locali auctoritate laica tum a ministro haeretico, invitis quoque parentibus, facile queat impediri.

Ne lex tam gravis, naturalis ac divini iuris, magno cum innocentium animarum detrimento, frustrata maneat, Emi ac Revmi Dni Cardinales fidei ac morum integritati tutandae praepositi, in plenario conventu habito fera IV die 13 Ianuarii 1932, prae oculis etiam habentes recentes Ssmi Domini Nostri Encyclicas Litteras, quarum initium *Casti connubii*, stricti sui muneris esse duxerunt, omnium Sacrorum Antistitum nec non parochorum aliorumque, de quibus in canone 1044, qui super mixtae religionis ac disparis cultus impedimentis dispensandi facultate aucti sunt, attentionem excitare et conscientiam convenire, ne dispensationes huiusmodi unquam impertiantur, nisi praestitis antea a nupturientibus cautionibus, quarum fidelem exsecutionem, etiam vi legum civilium, quibus alteruter subiectus sit, vigentium in loco actualis vel (si forte alio discessuri praevideantur) futurae eorum commorationis, nemo praepedire valeat, secus ipsa dispensatio sit prorsus nulla et invalida.

Hanc vero Emorum Patrum resolutionem feria V die 14 eiusdem mensis et anni Ssmus D. N. Pius divinae Providentiae Pp. XI confirmavit et publici iuris fieri iussit, mandans ad quos spectat ut eam servent ac servare faciant. — (*N. d. l. R.* Ce décret sera commenté en avril.)

Bibliographie

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

B. Goebel, O. M. Cap. *Katholische Apologetik.* Theologische Bibliothek. Fribourg e. B., Herder, 1930, (23 × 16 cm.), XII-488 p. Prix : 13 Mk 40.

L'apologétique d'immanence, ou, comme on a dit plus justement, l'apologétique du seuil, trop sommairement condamnée par l'auteur (p. 11) est seule absente de cet ouvrage. Sauf cette lacune délibérée, on nous offre ici un traité complet d'apologétique, comprenant le De Vera Religione, l'Église et la Tradition. L'auteur a accumulé une érudition considérable, par endroits déjà un peu vieillie, il est vrai, comme, par ex., dans la question du caractère historique de la littérature évangélique, où la critique si radicale de la Formgeschichtliche Schule semble totalement ignorée. Mérite trop rare, l'abondance des matières a su s'allier à la parfaite clarté de la composition. Rien que de parfaitement traditionnel dans la marche des démonstrations. Mais il faut féliciter l'auteur d'avoir supprimé, ou, tout au moins, énergiquement comprimé, dans une apologétique historique, la part faite naguère à la considération des notes de l'Église; cette considération n'est, en effet, à sa place que dans la méthode appelée, par le P. Dieckmann « empirique », celle que recommande le Concile du Vatican.

Nous ne formulerons qu'un seul regret : nous craignons que l'excès des réminiscences livresques n'ait nui à l'originalité de l'ouvrage. On eût souhaité que les thèses énoncées et les aperçus exposés apparussent mieux comme les fruits mûrs d'une longue et pénétrante réflexion. Sensible un peu partout, ce défaut l'est davantage dans les pages sur la personnalité de Jésus : les mots personnels qu'on attend là ne viennent pas. Mais peut-être notre critique oublie-t-elle le but, excellemment atteint, de l'auteur, qui fut d'offrir aux étudiants en théologie et aux laïques instruits un répertoire commode des questions apologétiques, accompagnées de réponses à la fois sommaires et solides.

L. Malevez s. i.

A. Dorsch, S. I. *Institutiones theologiae fundamentalis*, vol. I, *De religione revelata.* Innsbruck, Rauch, 1930, (24 × 16 cm.), XVI-830 p. Prix : 16 Mk.

Le P. Dorsch avait commencé la réédition de sa Théologie fondamentale par la publication du Traité de l'Inspiration, en 1927, et par celle du Traité de l'Église, en 1928. La publication du Traité de la Religion révélée achève la refonte de tout l'ouvrage. Le volume qui vient de paraître commence par une Introduction à la théologie (p. 1-94), puis on y traite de la Religion en général (p. 95-298), de la Révélation en général (p. 299-516), et de la Religion révélée telle qu'elle est apparue concrètement dans l'histoire de l'humanité (p. 517-829). La bibliographie a été mise à jour. Après la *Brevis expositio*

praecipuarum religionum, qui suit un ordre basé sur l'ethnologie et l'histoire, on a inséré un exposé succinct, *De diversis religiosi cultus formis* (p. 136-141) qui a pour principe de division la forme même que prend la religion. Il n'y a pas d'autres modifications quelque peu importantes dans cette nouvelle édition. Qu'il nous suffise donc de rappeler combien le *De religione revelata* du P. Dorsch était apprécié, surtout pour la richesse de la documentation, — l'auteur a bien le droit de l'appeler un « opus sat magni studii et laboris », — et pour la sûreté de la doctrine. É. D.

K. Adam. *Le vrai visage du catholicisme.* Traduit de l'allemand par E. Ricard. (Coll. « La vie chrétienne », 4). 6e édit. Paris, Grasset, 1931, (19 × 12 cm.), 308 p. Prix : 15 frs.

Livre admirable par son origine autant que par son contenu. Est-il indiscret de révéler qu'il fut un temps où le Dr K. Adam était un prêtre-apôtre, s'adonnant, corps et âme, au ministère actif d'une paroisse. Une épreuve physique rendant difficile le ministère si catholique du confessional ne brisa pas l'ardeur de cet apôtre. Digitus Dei hic est; de pratique, son activité devint spéculative. C'est à ce changement d'orientation de son ministère, que nous devons ce beau livre dont le contenu est admirable autant que l'origine.

On ne résume pas ce livre; il faut le lire et le relire; on peut le méditer. Ce qu'on y trouve ? L'exposé clair et précis de cette vérité : « le catholicisme est essentiellement thèse, affirmation de toutes les valeurs et réalités du ciel et de la terre. Tout d'abord, l'affirmation absolue du premier fondement de notre être, Dieu vivant, Dieu au sens plein; le Christ complet aussi; la communauté complète aussi, c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité de la terre, dans laquelle nous voyons le Christ lui-même » (Introduction).

Il faut remercier le traducteur de mettre ce livre bienfaisant à la portée du lecteur français. Il faut le féliciter aussi : sa tâche n'était pas facile ! Une distraction a fait changer le sens d'une phrase; ce n'est pas du sujet transcendant que Kant et son école ont fait le législateur autonome du monde et de l'objet; il s'agit du sujet transcendental (das transzendentale Subjekt). (Introduction, p. 22). De-ci de-là, certaines formules perdent un peu de leur éclat, de leur chaleur, mais l'ensemble permet facilement de voir et de sentir de quel esprit émane ce livre et à quel cœur d'apôtre il a dû son inspiration.

G. Delannoye, s. i.

M. C. d'Arcy, S. I. *The Nature of Belief.* Londres, Sheed and Ward, 1931, (20 × 13 cm.), 336 p. Prix : 7,6 sh.

Le livre du R. P. d'Arcy contient une étude des fondements de la croyance en général, et surtout de la croyance religieuse. Pensé personnellement, écrit dans un langage clair, vivant, très peu chargé de termes techniques, il intéressera le philosophe et le théologien, sans rebuter le cercle plus large des lecteurs instruits.

Un premier chapitre brosse à grands traits un tableau de la crise actuelle de la croyance en Occident. Il est suivi d'une réfutation classique du scepticisme universel; c'est peut-être reprendre les choses d'un peu loin. Mais nous arrivons au cœur du sujet. La croyance apparaît tout d'abord comme une certitude qui ne saurait rendre compte immédiatement des raisons qui la

fondent. En raison de cette impuissance, Newman l'avait rattachée à une fonction irréductible à toute forme de raisonnement : l' « *Illative Sense* ». Cette fameuse théorie de la *Grammar of Assent* est rappelée dans un résumé d'une clarté et d'une objectivité parfaites. Cependant le R. P. d'Arcy veut la corriger. Il dégage donc, au moyen d'analyses très fines, toute une substruction rationnelle, latente sous nos croyances spontanées. Est-ce à dire que les antécédents logiques de la croyance suffisent à la déclancher et en fournissent une explication adéquate? Le R. P. d'Arcy est trop psychologue pour se permettre cette simplification excessive. Avec un bon nombre de philosophes, il distingue une certitude produite par des arguments entraînant l'impossibilité physique du doute, et une certitude de la croyance — fondée sur des arguments qui entraînent seulement l'impossibilité d'un doute raisonnable et prudent. On pourrait désirer toutefois que les conséquences de cette distinction fussent mises en lumière. Dire qu'un assentiment est exigé par la prudence, c'est, si l'on s'entend, le rattacher pour autant à une obligation morale et à l'influence directe de la liberté. Mais ceci ouvre une perspective qui aurait mérité d'être explorée. Après la critique de la *Grammaire de l'assentiment*, viennent deux chapitres sur l'autorité comme motif de la croyance, et le rapport de la croyance et de l'expérience religieuse. On étudie ensuite les obstacles que rencontre l'effort humain dans la construction d'un système moral et religieux. Par où l'on marque « les limites de la croyance » humaine qui constituent une préparation négative à la foi divine. Un dernier chapitre traite de celle-ci. L' « analyse de l'acte de foi » y est, de propos délibéré, assez peu poussée. Aussi bien sort-elle déjà du cadre proprement philosophique de l'ouvrage. Mais on remarquera quelques pages vraiment pénétrantes sur l'action aveuglante ou éclairante des dispositions subjectives à l'égard de la révélation.

Éd. Dhanis, s. i.

***E. Berggrav.** *Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben.* Göttingen, Van den Hoeck et Ruprecht, 1929, (22 × 16 cm.), 184 p. Prix : 8 Mk.

Ce livre, dont le titre pourrait se traduire : « L'éclosion de la religion dans la vie psychologique humaine », est dû à la plume de l'évêque protestant de Tromso en Norvège, auparavant professeur de psychologie religieuse à l'université d'Oslo. Écartant d'emblée l'idée qu'un phénomène aussi universel et aussi inéluctable que la religion pourrait trouver son explication en des circonstances extrinsèques, comme serait par exemple l'ignorance des lois régissant certains phénomènes naturels, la peur devant certains cataclysmes ou même devant la mort, l'auteur en cherche l'origine dans la structure même de notre être psychologique. Le Moi humain est caractérisé par une tendance à dépasser toujours la limite atteinte, le degré de connaissance ou de perfection atteint, — ce que l'auteur appelle « die Grenzüberschreitende Tendenz ». Cette « tendance transgressive » constitue le nerf de toute activité proprement humaine, qu'elle soit scientifique (chap. 4), morale (chap. 5) ou esthétique (chap. 6). Impossible cependant de ne voir dans la religion que le prolongement d'une de ces trois fonctions; il y a en elle quelque chose d'irréductible, qui se

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

trouve être précisément la « tendance transgressive » à l'état pur. Loin donc d'être un épiphénomène ou une fonction facultative, la religion constitue au contraire le noyau vivant de l'être psychologique humain. « Devenir homme », je cite la conclusion, « c'est actuer pleinement cette puissance religieuse. Tant que nous ne l'avons pas fait, nous ne sommes que des embryons d'homme » (p. 183). — La traduction allemande du Dr D. H. Günther est extrêmement limpide et d'une lecture agréable. E. DRUWÉ, S. I.

***A. Adam.** *Die Aufgabe der Apologetik.* Leipzig, Dörffling und Franke, 1931, (23 × 16 cm.), 148 p. Prix : 5 Mk.

Sorte de critique de l'apologétique, où l'on cherche à définir sa place et sa fonction dans l'ensemble des disciplines théologiques protestantes. Une première partie condamne la conception — commune, non sans de grandes divergences, à Schleiermaeker, à Kähler, à Brunner, à la théologie catholique — qui voit dans l'apologétique une science rationnelle des fondements de la théologie. La seconde partie, positive, établit le rôle purement polémique de l'apologétique : « théologie du dehors », elle n'existe qu'à l'adresse des incroyants et encore, toute sa tâche, à leur endroit, doit-elle se borner à les défaire des préjugés qui les rendent sourds à la miséricordieuse Parole. Ces préjugés disparus, la foi entrera d'elle-même en leur âme : car la foi n'est pas une science, qui devrait se faire précéder par un vain cortège de preuves : elle est une simple et amoureuse « confession » (Bekenntnis) (p. 126), l'acceptation de la promesse de salut faite par Dieu en Christ. Le théologien catholique discuterait avec profit cette œuvre suggestive, et cette doctrine si éloignée de la sienne; si éloignée, et cependant pas totalement étrangère.

L. MALEVEZ, S. I.

***W. Betzendörfer.** *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters.* Gotha, Klotz, 1931, (24 × 17 cm.), VIII-260 p. Prix : 12 Mk.

D'une clarté que met avantageusement en relief la disposition typographique du texte, la monographie de M. Betzendörfer marque un notable progrès sur l'*Essai historique* que Th. Heitz publiait en 1909 sur le même sujet : son terrain d'enquête est plus étendu (de Scot Erigène à Occam), son information plus complète et son interprétation des auteurs souvent plus rigoureuse et plus correcte. Certaines œuvres intéressantes du XII^e^ siècle semblent pourtant avoir échappé à l'attention de l'auteur : tels deux commentaires de Boèce, celui du pseudo-Bède et celui que M. W. Jansen attribue pour de solides raisons à Thierry de Chartres. Quant à la distinction entre philosophie et théologie retrouvée déjà chez plusieurs théologiens de cette époque, par exemple Gilbert de la Porrée (p. 84), elle nous paraît un anachronisme : pour l'évêque de Poitiers comme pour nombre de ses contemporains, les disciplines naturelles, mathématiques et théologiques ne sont encore que trois branches différentes d'une même science chrétienne, malgré la distinction certaine mais confuse qu'il affirme entre la raison et la foi.

Ces imperfections de détail, que nous nous sommes permis de relever, ne font d'ailleurs que souligner par contraste l'objectivité sereine et pénétrante de cette étude, d'autant plus méritoire que son auteur est protestant. Nous

craignons cependant que M. B., malgré sa clairvoyante sympathie, n'ait pas su discerner parfaitement le sens profond de la scolastique, et particulièrement du thomisme. Ce fut bien un progrès, nous dit-il, après saint Thomas, de ramener au domaine exclusif de la foi les *praeambula fidei* et d'isoler ainsi la foi de la science, la philosophie de la théologie, mais cette correction n'atteignit qu'en un point la doctrine thomiste. Nous croyons au contraire l'accord de la raison et de la foi si essentiel au thomisme qu'on ne peut le rejeter sans rompre irrémédiablement l'armature logique du système ou en méconnaître la signification véritable. A. HAYEN, S. I.

***C. J. Wright.** *Miracle in History and in modern Thought.* Londres, Constable, 1930, (22 × 15 cm.), VIII-433 p.

Comme son titre l'indique, ce livre a un double objet: la réalité historique des faits dits miraculeux, et l'interprétation moderne de ces faits. La question si vaste des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, du christianisme et des religions non chrétiennes, est traitée — cela se comprend — *per summa capita.* La documentation témoigne d'une large information, mais, sur les points controversés, nous n'apprenons pas beaucoup plus que les préférences de l'auteur pour telle ou telle opinion. Les miracles évangéliques sont cependant examinés de plus près. — Voici les conclusions de l'enquête historique de M. Wright : Il y a lieu de croire, semble-t-il, que l'action de Moïse et de certains prophètes, en particulier d'Élie et d'Élisée, ait été accompagnée de faits prodigieux. Est-il étonnant d'ailleurs que ces personnalités extraordinaires aient opéré des « miracles » ? Il y a certainement un fonds « miraculeux » dans le Nouveau Testament. Cependant, du seul point de vue historique, quelques « miracles » évangéliques sont très suspects, ce qui n'est pas de nature à accréditer précisément les autres. Au milieu de tout un foisonnement de légendes, il y a certainement des faits « miraculeux » dans toute l'histoire du christianisme, en particulier dans le catholicisme. En dehors du christianisme, l'histoire ne témoigne pas de l'existence d'autres « miracles » que des guérisons extraordinaires, attribuées à une intervention surnaturelle.

Le fait « miraculeux » est une chose, son interprétation en est une autre. Quelle est celle qui selon M. Wright répond aux exigences scientifiques et aux idées religieuses contemporaines ? La conception traditionnelle du miracle, pense-t-il, est à rejeter, parce que la science ne saurait s'élaborer sans postuler la possibilité d'une intégration de tous les phénomènes dans un système de lois. Cette affirmation est posée sur un ton péremptoire, mais on ne montre pas — ce qu'il eût fallu faire — qu'il y ait une contradiction implicite à tenter de ramener le plus possible les phénomènes à un système de lois, tout en supposant que cette tentative puisse se heurter, sur certains points, à des résistances irréductibles. Si M. Wright répudie toute conception « interventionniste » du miracle, il ne veut pas d'autre part que l'on pose au nom de la science des limites aux possibilités naturelles, de manière à nier à priori des faits dits miraculeux. Il applique ce principe — n'est-ce pas une gageure ? — aux miracles dits cosmiques, aux résurrections opérées par le Christ, à la résurrection de Jésus-Christ lui-même et à la conception virginale. Toutefois, sans nier catégoriquement ces faits, il se garde bien davantage d'affirmer la plupart d'entre eux.

M. Wright estime à bon droit que l'interprétation du miracle n'est pas séparable de la philosophie religieuse où elle doit s'encadrer. Or, dit-il, la conscience religieuse actuelle réclame un Dieu d'amour dont l'action soit immanente à l'univers. Mais dès là qu'on admet une intervention spéciale de Dieu survenant dans le cours des phénomènes, on est logiquement amené à l'idée d'un Dieu arbitraire, voire immoral, séparé du monde où il n'agit exceptionnellement que pour y contredire les lois dont il l'avait muni. Aux yeux de la philosophie comme aux yeux de la science, l'ancienne conception du miracle est donc périmée. Il ne s'ensuit pas cependant que toute notion du miracle doive être rejetée. Tout ce qui permet au sens religieux de discerner l'action et la présence d'un Dieu d'amour est vraiment miraculeux. La vie toute sainte de Jésus-Christ, où l'on doit reconnaître la plus haute incarnation de Dieu dans l'humanité, est le grand miracle de l'histoire.

Est-il besoin de dire qu'aucun théologien attaché à la tradition n'admet l'idée de Dieu qu'au nom de la logique on voudrait lui imputer ? Et on aurait beau jeu à montrer qu'entre la conception traditionnelle du miracle et cette idée de Dieu le lien logique est inexistant. Néanmoins, ce que l'auteur dit à ce sujet répond à la mentalité de certains milieux, et offre de l'intérêt à cet égard; d'autant que son exposé est clair et bien ordonné.

Mais on aurait souhaité que M. Wright exerçât parfois plus de critique sur ses affirmations et ses raisonnements. Veut-il prouver que le miracle, entendu au sens traditionnel, n'est pas conciliable avec le principe de causalité, il n'a cure de distinguer le principe métaphysique de causalité, lequel a une valeur absolue, mais n'implique pas encore de régularité dans la succession des phénomènes, et le principe scientifique de causalité, qui exprime, lui, cette régularité mais n'a qu'une valeur « heuristique » et ne réclame pas une vérification universelle et absolue. — Il croit savoir que le dogme de l'Immaculée Conception est un aboutissant, historique et logique à la fois, de la doctrine catholique sur la transmission du péché originel *per generationem* : l'Immaculée Conception aurait été requise pour préserver le Christ des atteintes de ce péché. Cette fantaisie n'a pas plus de rapports avec l'histoire qu'avec la logique. — On nous apprend que l'Église catholique tient la stigmatisation pour un miracle, et que son attitude officielle à l'égard des faits métapsychiques suppose leur origine démoniaque. Il y a plus que des nuances entre ces affirmations et la vérité. — Notons encore que le culte des reliques ne s'explique, au gré de M. Wright, que par une conception identique, au fond, à celle de la magie sympathique.

Éd. DHANIS, S. I.

P. Lippert, S. I. *Die Kirche Christi.* Fribourg e. B., Herder, 1931, 294 p.

Il y avait une lacune à la collection des grands traités théologiques présentés dans une langue et une forme accessibles à tous par le R.P. Lippert, S. I., et publiés par la Maison Herder. Il lui manquait le traité de l'Église. Lorsque nous demandions au Père s'il comptait nous l'écrire, il répondait en souriant qu'il ne le ferait probablement jamais, le sujet étant par trop difficile et l'idée qu'il s'en faisait dépassant le cadre ordinaire adopté pour sa présentation. Aujourd'hui cette lacune est comblée. Cédant aux instances réitérées, le P. Lippert nous donne un traité très original, très personnel sur l'Église. Évidemment la

matière n'est pas de celles qui permettent à l'auteur de mettre en relief ses merveilleuses qualités de psychologue et de directeur d'âmes, comme c'était le cas dans son petit chef-d'œuvre intitulé « Von Seele zu Seele »; mais ici encore notre attente n'a point été déçue. C'est toujours le fin connaisseur des difficultés et des exigences de l'âme moderne, l'homme pénétré d'amour pour le Fils de l'Homme, vivant profondément les mystères de sa foi qu'est le P. Lippert, que nous retrouvons à chaque page de ce livre. L'ouvrage est divisé en trois parties à peu près égales. Dans la première, l'auteur présente le fait de l'Église qui, à travers les siècles et les multiples péripéties de son existence, garde cependant toujours un germe substantiel, immuable. La seconde est consacrée au concept de l'Église et à sa constitution. Un chapitre est consacré à l'obéissance exigée par l'Église et que lui doivent ses enfants; elle semble souvent aux personnes du dehors être une contrainte intolérable tandis qu'en réalité elle est une synthèse de l'autorité et de la liberté. La troisième partie traite du tréfonds mystique de l'Église. Elle nous introduit dans le mystère du Christ présent parmi nous, servant de lien vital et de principe d'union aux membres de son Corps Mystique. Les pages où l'auteur expose ce dogme fondamental sont certainement les plus belles et les plus suggestives de tout le livre. Le dernier chapitre de l'ouvrage intitulé « La voie vers l'Église », est pénétré d'amour pour les âmes qui cherchent en tâtonnant dans les ténèbres, se butant aux préjugés et à des difficultés réelles ou imaginaires. Il se termine par des paroles qui sont le résumé de tout l'ouvrage et qui ne peuvent pas ne pas trouver un écho dans le cœur de tous ceux qui liront le livre du Père avec un esprit droit et une bonne volonté. « En vérité le Seigneur est ici et je ne le savais pas!... C'est la maison de Dieu, c'est la porte du Ciel »!

Ivan KOLOGRIVOF, S. I.

U. von Wilamowitz-Moellendorff. *Der Glaube der Hellenen. I.* Berlin, Weidmann, 1931, (25 × 16 cm.), VIII-412 p. Prix : 20 Mk.

La « Wilamowitz-Bibliographie » publiée en 1929 ne comptait pas moins de 763 numéros. A Pâques 1931, l'infatigable vieillard signait la préface d'un nouvel ouvrage en plusieurs volumes sur la religion grecque. Mais la mort le surprit après l'édition du premier tome.

Après un chapitre de remarques préliminaires, l'auteur y retrace, dans un large tableau d'ensemble, les migrations des peuplades helléniques. Viennent ensuite les trois chapitres sur : les dieux pré-helléniques, les dieux de l'ancienne Grèce et les dieux d'Homère. Le savant philologue s'efforce de séparer ce qui est purement grec de tout ce qui est emprunt. Il tâche de définir l'apport important de la Crète; il décrit les croyances des tribus helléniques au moment où elles n'avaient pas encore reconnu la suprématie à Zeus ni la maîtrise de la mer à Poseidon. Il esquisse enfin l'évolution que subit la religion lorsque les rhapsodes popularisèrent dans la péninsule l'épopée d'Homère.

L'exposé de Wilamowitz est remarquable. L'information sûre, l'analyse pénétrante et la riche érudition sont des qualités qui ne s'apprécient qu'après une prise de contact directe. Pour scruter ce terrain encore obscur des origines, l'auteur a suivi la méthode des « interférences » onomastiques, archéologiques et historiques : il faut l'en louer. Nous ne ferons pas de critique de détails : quelques notes seulement. Wilamowitz se prononce nettement contre l'exis-

tence du totémisme chez les premiers Grecs. Il écarte aussi sans hésitation l'idée qu'ils auraient connu un monothéisme primitif : ceci est discutable. Mais ce qui ne peut nous satisfaire, c'est sa définition de la religion *in genere* (p. 12-13), — sans parler de quelques rapprochements assez factices avec le catholicisme. Cela ne nous empêche pas de nommer son ouvrage une synthèse de grand mérite. G. Geniets, s. i.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

C. Pieper. *Atlas Orbis Christiani antiqui.* Dusseldorf, Schwann, 1931, (32 × 26 cm.), 62 p., 17 cartes. Prix : relié, 42 Mk.

L'auteur de cet Atlas a publié, en 1927, une grande carte murale du monde chrétien, du I^er^ au V^e^ siècle. Nous en avons rendu compte dans la *N. R. Th.* (1929, p. 167). De même que ce premier travail, celui-ci a été occasionné par l'exposition vaticane des missions de 1925, mais il a été étendu depuis lors, de façon à aboutir à un *Atlas Orbis Christiani antiqui*. Cette idée d'un atlas historique de l'Église à l'époque ancienne se trouve réalisée ici pour la première fois. Il faut féliciter chaleureusement l'auteur pour cette initiative, bien hardie en ce temps de crise, ainsi que les institutions qui ont subventionné la publication : *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*, *Internation. Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* et direction allemande de l'*Unio Cleri*.

Le volume, plus large que long, est divisé en deux grandes parties : le texte et les planches. Le texte, de la p. 7 à 62, comprend d'abord une introduction en six langues (allemand, italien, français, anglais, espagnol et flamand) où M. Pieper nous donne les renseignements nécessaires à l'intelligence des différentes cartes; en second lieu, une bibliographie générale des sources et des ouvrages modernes; troisièmement, des listes bibliographiques spéciales pour chacun des pays particuliers avec l'indication de la première mention de tous les pays, localités, etc. inscrits sur ces cartes; une table alphabétique générale; enfin des additions et corrections. Les cartes elles-mêmes sont au nombre de 18, sans compter les cartons : Palestine au temps de Notre-Seigneur et des apôtres; voyages de saint Paul; le monde chrétien en 100, vers 200 et vers 300; Palestine et Arabie; Phénicie, Syrie, Chypre, Mésopotamie et régions voisines; Asie Mineure et Arménie; Égypte et régions voisines; Grèce et Mer Égée; Italie; Afrique septentrionale; Espagne; Gaule, Germanie, Rhétie, Norique; Balkans; Bretagne et Irlande; Perse et régions voisines; carte pour l'histoire de l'Arianisme.

Du point de vue scientifique, l'Atlas de M. Pieper nous paraît digne de tous les éloges. L'auteur y montre une connaissance remarquable de l'antiquité chrétienne. Avec l'ouvrage de Harnack, *Mission und Ausbreitung*, celui-ci sera indispensable aux historiens de l'Église. Il le sera même davantage, car il ne se borne pas aux trois premiers siècles, comme le regretté professeur de Berlin.

Mais du point de vue que nous pouvons appeler pédagogique, puisque cet atlas est destiné au moins aux universités et séminaires, il nous faut répéter des réserves semblables à celles que nous avons déjà faites pour la carte parue en 1927. Au lieu d'indiquer par un chiffre ajouté au nom du pays ou de la

localité le siècle où ils entrent dans l'histoire chrétienne, M. Pieper recourt à un système compliqué : traits rouge, noir, bleu, violet ou jaune qui soulignent le nom, suivant que le pays ou la localité est mentionné pour la première fois dans l'Histoire de l'Église, au premier, deuxième, troisième, quatrième ou cinquième siècle. Si encore on s'en tenait là! Mais il est des traits d'autre couleur (vert) et les mêmes couleurs ne gardent pas toujours la même signification. Les localités évangélisées par saint Paul reçoivent un trait vert, et un double trait, rouge et vert, s'il a été suivi ou précédé en cet endroit par d'autres missionnaires. Les endroits où une communauté chrétienne n'est certainement pas constituée avant 500 ont une double ligne jaune. Dans la carte de la Palestine, les endroits ayant eu des rapports immédiats avec Jésus sont soulignés en rouge; les autres en vert, sauf les villes de la Décapole (en noir). Il faut encore ajouter tous les signes conventionnels pour les évêchés, archevêchés, patriarcats, monastères, etc.

Bref, nous souhaitons que cet excellent Atlas rencontre le succès qu'il mérite; mais qu'une nouvelle édition épargne un peu plus le travail de mémoire aux chercheurs. É. DE MOREAU, S. I.

Mélanges Albert Dufourcq. Études d'histoire religieuse. Préface de G. Goyau. Paris, Plon, 1932, (20 × 13 cm.), XXIV-316 p., 2 croquis, 7 gravures. Prix : 25 frs.

Des amis et d'anciens élèves de M. A. Dufourcq ont voulu lui dédier un volume de *Mélanges*. Professeur d'histoire du moyen âge à la faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, ce savant est surtout connu par une étude en quatre volumes sur les *Gesta martyrum romains* et par une Histoire de l'Église dont sept volumes ont paru jusqu'à ce jour et qui porte le titre de *L'Avenir du Christianisme*. Car, croyant convaincu, M. Dufourcq a toujours uni au culte de la vérité celui de l'Église catholique.

Parmi les seize études réunies dans ces *Mélanges* nous nous contenterons de signaler les plus originales, à notre sens.

M. J. Gay montre, en relisant avec une attention minutieuse des textes bien connus relatifs au IX^e^ et au X^e^ siècles, combien il est faux de prétendre qu'à cette époque le Rhin forme une barrière et une frontière. — M. Pocquet du Haut-Jussé insiste sur une des causes, trop souvent laissée dans l'ombre, du second conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel : la question bénéficiale. La résistance du roi au pape se comprend d'autant mieux que, d'après la statistique établie longuement par l'auteur, Boniface VIII a fait des provisions apostoliques un usage tout à fait hors de proportion avec les habitudes de ses prédécesseurs. — M. P. Fournier attire l'attention sur le manuscrit 46 de la bibliothèque publique de Clermont-Ferrand qui, seul, contient une série de sermons certainement authentiques du Frère Prêcheur Pierre de la Palu (XIV^e^ siècle). — On connaît l'ouvrage de M. G. Constant sur Henri VIII d'Angleterre, Paris, 1930. Cet auteur ajoute ici certaines précisions notamment sur les raisons juridiques que Clément VII avait de ne pas déclarer invalide la dispense accordée par Jules II pour le mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon. — Colbert créa, en 1666, le port militaire de Rochefort. M. L. Papy nous raconte comment, dans cette ville nouvelle, les Prêtres de Saint-Lazare furent appelés à former les aumôniers de la flotte et à évangéliser la population.

— Madame de Maintenon parle souvent de la « conversion » du roi. Fénelon et Fleury y ont travaillé avec elle. M. A. Chérel détermine ce qu'il faut entendre par cette « conversion ». On voulait notamment enlever de l'esprit du roi des idées prises à Machiavel. — Sur l'époque révolutionnaire, on lira d'abord les quelques pages de M. M. Marion où nous est retracée l'histoire épouvantable de la Terreur en pays basque, et l'étude, plus longue, de M. P. Mazin sur Mgr de Pidoll. Celui-ci Allemand de naissance, a été nommé évêque du Mans par Bonaparte, en 1802. Auvray, le préfet du Département, et un certain abbé Erpell, ami de Fouché, s'efforcent de manœuvrer le prélat et d'en faire un fidèle serviteur du régime impérial. Heureusement la présence à côté de lui du vicaire général Duperrier l'empêche de compromettre trop gravement l'indépendance épiscopale. — De l'évêque de Napoléon, on passe naturellement au pays d'origine de l'empereur. M. L. Villat, dans un article bourré de renseignements, passe en revue les meilleures études parues jusqu'ici sur l'histoire religieuse de la Corse. — Enfin le volume se termine par des pages fort agréables à lire et instructives sur l'évolution du thème de la Vierge dans l'art bayonnais du moyen âge, à partir de la Madone à l'Enfant du musée basque, la plus ancienne, mais que M. R. Luzacq date au plus tôt de 1150 à 1200.

Dans ce volume fort bien imprimé, M. A. Dufourcq retrouvera sans doute, comme M. G. Goyau le lui souhaite dans la préface, les vestiges de son enseignement et l'expression de la gratitude aimante de ses anciens élèves.

É. DE MOREAU, S. I.

Ch. Bémont et R. Doucet. *Histoire de l'Europe au Moyen Age. 1270-1493.* Paris, Alcan, 1931, (20 × 13 cm.), 496 p. Prix : 40 frs.

En 1921, paraissait le premier tome, remanié par M. Ch. Bémont, de l'Histoire de l'Europe au moyen âge de M. G. Monod et Ch. Bémont. Voici maintenant le second qui n'étudie qu'un peu plus de deux siècles tandis que l'autre s'étend à la période comprise entre 395 et 1270. La science des deux auteurs est abondante et sûre, mais l'exposé est clair et dégagé de tout étalage d'érudition. Une bibliographie sommaire mais judicieusement dressée figure en tête de chaque chapitre. Nous avons remarqué l'impartialité des pages consacrées à l'Église, à Jeanne d'Arc, etc. Avignon n'était pas territoire pontifical quand Clément V s'y établit (p. 17). Cette ville ne fut vendue qu'en 1348 au Saint-Siège par Jeanne de Naples. Dans les pages consacrées à l'Église d'Angleterre les auteurs parlent d'institutions comme les officialités, les doyennés, les archidiaconés, etc., qui se retrouvent partout ailleurs. Nous avons été fort surpris de voir figurer dans la Note bibliographique du début : Pirenne, *Bibliographie de l'histoire de Belgique*, 3e édit., 1928... qui n'a pas encore paru.

É. DE MOREAU, S. I.

P. Polman, O. F. M. *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation.* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 4). Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 17 cm.), VIII-38 p. Prix : 1,20 Mk.

Cette étude a d'abord paru en français dans la Revue d'histoire ecclésiastique de 1929. Elle recherche la méthode polémique suivie par ces très nombreux écrivains... encore pour la plupart trop peu connus, qui, avant 1560-1570,

défendirent le catholicisme contre les protestants. Le R. P. Polman nous montre fort bien pourquoi ces auteurs, sauf d'assez rares exceptions, n'ont pas voulu se placer sur le seul terrain de l'Écriture comme le faisaient leurs adversaires. Il faut leur savoir gré d'avoir défendu l'autorité de l'Église dans les questions de doctrine et dans l'interprétation de l'Écriture. Ce travail n'est évidemment qu'un début. Les publications du *Corpus catholicorum*, qui compte déjà dix-huit fascicules, permettront de le poursuivre et de le préciser.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Jedin. *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876*. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 5). Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), 38 p. Prix : 1,20 Mk.

Cette brochure nous fait passer en revue toute une série d'historiens et d'entreprises scientifiques. A la suite de Möhler et de Döllinger, Janssen, Pastor, Denifle, Grisar, Paulus, pour ne citer que les plus universellement connus, ont consacré des travaux considérables à la réforme du XVI^e siècle. D'autre part la *Görresgesellschaft*, le *Römische Quartalschrift*, l'*Historisches Jahrbuch*, le *Corpus catholicorum*, les *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* ont également bien mérité de la science. Il suffira de rappeler le *Concilium Tridentinum*, en cours de publication grâce à l'initiative de la *Görresgesellschaft*. Après avoir situé, caractérisé et apprécié toute cette production historique, l'auteur détermine quelques-unes des tâches actuelles des savants catholiques sur le même terrain de l'histoire de la réforme. Il leur faudra par exemple prendre position en face du volume du protestant K. Holl sur la théologie de Luther.

É. DE MOREAU, S. I.

L. von Pastor. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Band XV. Geschichte der Päspte im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Klemens' XI bis zum Tode Klemens' XII.* (*1700-1740*). Fribourg e. B., Herder, 1930, (23 × 16 cm.), XXXVI-820 p. Prix : 21 Mk.

Le quinzième volume de l'histoire monumentale des Papes par Louis Pastor retrace les événements de quatre pontificats : celui de Clément XI (1700-1721), d'Innocent XIII (1721-1724), de Benoît XIII (1724-1730) et de Clément XII (1730-1740). Le premier est de loin le plus important, non seulement par sa longueur mais surtout par ses résultats. Élu le 8 mai 1721, Innocent XIII mourut dès le 7 mars 1724. Benoît XIII, de l'Ordre de Saint-Dominique, fut un des papes les plus pieux et les plus humbles. Mais s'il se distingua par la simplicité de la colombe, il manqua de la prudence du serpent. C'est ainsi qu'il se laissa indignement tromper par un de ses familiers, le cardinal Coscia. Enfin Clément XII, dont les qualités et les vertus furent aussi très réelles, avait 79 ans lors de son élévation au souverain-pontificat. Il devint complètement aveugle deux années plus tard et sa faiblesse le forca à garder normalement le lit pendant la seconde moitié de son règne. Ces trois papes eurent d'ailleurs surtout à intervenir dans les deux grandes questions qui avaient le plus occupé Clément XI : le Jansénisme, après la Bulle *Unigenitus*, et la controverse au sujet des rites chinois. On sait que la Bulle *Unigenitus* est précisément de Clément XI et que, le premier, il trancha la querelle des rites chinois et envoya en Chine les légats Tournon et Mezzabarba.

Le quinzième volume de Pastor est le second de l'Histoire des papes au temps de l'absolutisme princier (1644-1740). De cet absolutisme, Clément XI eut surtout à souffrir. Lorsque, pendant la Guerre de la Succession d'Espagne, les troupes impériales pénétrèrent dans les domaines du Saint-Siège, on écouta fort peu les protestations du pape.

Il faut signaler en dernier lieu les efforts que Clément XI tenta pour protéger la chrétienté contre l'Islam. Le prince Eugène remporta alors la victoire de Peterwardein et s'empara de Belgrade. Malheureusement ces éclatants succès ne produisirent pas tous les effets qu'on en pouvait attendre à cause de l'intervention en Sardaigne de Philippe V contre Charles VI. Et ce fut un cardinal, Alberoni, qui arrêta de la sorte le cours de la revanche des chrétiens contre les musulmans.

Tout ce volume a été préparé par Pastor lui-même. Certains chapitres ont cependant été retravaillés ou complétés par le P. Kneller, le Dr Wühr et le Dr Schmidlin.

Ajoutons enfin que presque tous les documents inédits reproduits en appendice se rapportent à la question des rites chinois.

É. DE MOREAU, S. I.

J. Peter et Ch. Poulet, O. S. B. *Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution (1789-1802). Tome I : De la fin de l'Ancien Régime au 9 Thermidor an II (28 juillet 1794).* Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille, fasc. XXX. Lille, Facultés catholiques, 1930, (25 × 17 cm.), XII-412 p. Prix : 40 frs.

Tout le monde connaît le bel ouvrage de M. de la Gorce : *Histoire religieuse de la Révolution Française*. Celui-ci a un cadre beaucoup plus restreint : le département du Nord; mais il suit généralement le même ordre : L'Église privilégiée dans le Département du Nord; l'Église perd ses privilèges et ses biens; la sécularisation des monastères; la Constitution civile du clergé; les premières proscriptions; la Terreur et la déchristianisation. Ce qui fait la valeur et le charme de cette nouvelle étude c'est la précision des détails puisés dans les Archives de France et de Belgique. Un chapitre des plus vivants nous décrit par exemple minutieusement l'attitude des 1247 ecclésiastiques en présence du serment à la Constitution civile. C'est tragique et édifiant! 1057 d'entre eux prennent rang parmi les réfractaires. Mais à côté du clergé dépossédé, nous voyons aussi agir les populations et les administrations. Ces dernières, souvent d'accord avec les communautés, les défendent contre les « patriotes » et les Constitutionnels. Des citations bien choisies augmentent encore l'intérêt que l'on trouve à la lecture de ce beau volume. Il est digne de la collection des Facultés catholiques de Lille dans laquelle ont notamment paru les travaux universellement appréciés de Mgr Lesne.

É. DE MOREAU, S. I.

Liselotte Ahrens. *Lamennais und Deutschland. Studien zur Geschichte der französischen Restauration.* Universitas-Archiv., Band 32. Münster in Westf., Helios-Verlag, 1930, (24 × 16 cm.), X-302 p. Prix : 18 Mk

Malgré le grand nombre d'études parues sur Lamennais depuis 1892, aucun auteur n'avait encore abordé dans son ensemble le sujet choisi par

le Dr L. Ahrens. Le volume que nous annonçons maintenant sera suivi d'un autre consacré à l'action de Lamennais sur l'Allemagne. Celui-ci ne traite que de ses rapports politiques et intellectuels, c'est-à-dire avant tout philosophiques, avec ce pays. Aussi, après une revue très précieuse de la littérature relative à Lamennais et des jugements fort divers des historiens au sujet de ses relations avec l'Allemagne, le Dr Ahrens expose les résultats de son travail en deux grands chapitres : *Das politische Deutschland* et *Das geistige Deutschland*. Les deux autres chapitres étudient en particulier les relations de Lamennais avec deux de ses amis allemands : Senfft von Pilsach et Ferdinand von Eckstein. Nous ne pouvons naturellement entrer ici dans toutes les questions examinées par l'auteur : l'*Essai* et Kant, l'*Essai* et Hegel, l'*Essai* et Schlegel, etc., etc. Bornons-nous à dire que le livre actuel utilise un bon nombre de lettres inédites en bonne partie, conservées aux Archives de l'État à Vienne et ailleurs. Ainsi à l'annexe I se trouve reproduite en entier l'intéressante correspondance au sujet de Lamennais échangée entre Metternich et le comte Lützow, ambassadeur autrichien à Rome (pp. 233-273). Ajoutons que M. Ahrens combat la thèse du P. Dudon d'après laquelle la diplomatie n'aurait eu aucune influence sur la condamnation de Lamennais par l'encyclique : *Mirari vos* (pp. 26-32).

Le livre est bien composé et intéressant. L'auteur semble ne pas connaître les travaux parus en Belgique sur Lamennais, par exemple la correspondance entre Léopold Ier et Metternich au sujet de cet encombrant personnage, publiée par M. De Ridder. É. DE MOREAU, S. I.

R. P. Lecanuet. *L'Église de France sous la troisième République*. T. I. *Les signes avant-coureurs de la séparation* (*Les dernières années de Léon XIII et l'avènement de Pie X*). T. II. *La vie de l'Église sous Léon XIII*. 2 vol. Paris, Alcan, 1930, (22 × 15 cm.), 616 et 734 p. Prix : 60 frs.

C'est toujours une jouissance pour l'esprit que la lecture d'un ouvrage du P. Lecanuet. Les deux nouveaux volumes que nous lui devons sont malheureusement les deux derniers sortis de sa plume et la Maison Alcan les publie après sa mort.

Dans le premier, l'histoire religieuse de la troisième république est racontée, nous dit le titre, de 1894 à 1910. Cette dernière date est trompeuse. Car, de la Séparation elle-même, qui fut votée en 1905, et de ses suites, il n'y a pas un mot ici. En 1894 dure encore la « Trève », la période d'apaisement due à la politique de Léon XIII. C'est en 1895 cependant qu'est votée la loi d'abonnement. En 1894 aussi éclate l'Affaire Dreyfus à l'occasion de laquelle vont se déchaîner les passions anticléricales. La guerre contre l'Église recommence en effet sous le ministère Waldeck-Rousseau (1899). La loi sur les Associations qu'il fait passer aux Chambres en 1901 occupe presque tout le reste du volume. On sait comment l'interpréta le ministère Combes. On se souvient des demandes d'autorisation refusées en bloc, de la dispersion brutale des congrégations, de la suppression de l'enseignement des religieux, de la liquidation du milliard... Il est déjà question dans ce volume de Pie X, mais on n'y perçoit encore que des indices d'une orientation nouvelle de la politique du Vatican vis-à-vis de la France.

Le deuxième volume est, lui, consacré tout entier au pontificat de Léon XIII.

Il dépasse aussi en intérêt le premier, où cependant les deux chapitres sur l'affaire Dreyfus nous ont paru captivants. La vie du catholicisme sous LéonXIII en France! C'est d'abord une galerie merveilleuse de portraits d'évêques de France. Puis deux chapitres traitent des œuvres, de la piété et de la prédication. L'état de la presse et de l'enseignement catholique, tels sont les sujets abordés ensuite. Mais le P. Lecanuet nous parle avec plus de détails encore de la question biblique (affaire Loisy, etc.) et de la philosophie antireligieuse et religieuse. Enfin les trois derniers chapitres sont intitulés : L'américanisme en France; Le mouvement social; L'Association catholique de la Jeunesse française et le Sillon.

Nous possédons ainsi, du côté catholique, une Histoire religieuse de la Troisième République que nous pouvons opposer avec fierté à celle de M. Debidour. Est-ce à dire que tous les jugements soient impartiaux? Non. A son amour de l'Église et de la vérité, le P. Lecanuet joint de profondes convictions libérales, dans le sens de Montalembert, démocratiques et républicaines. Les évêques et les catholiques en général qui ne pensent pas comme lui sont plus malmenés que les autres. Notons au passage une singulière contradiction. L'auteur déclare qu'il ne s'est convaincu de l'innocence de Dreyfus qu'en écrivant son livre; et il reproche à l'Église de France de ne pas avoir défendu le capitaine juif!

De ces deux volumes se dégage une grande leçon : si les catholiques français ont tant souffert de la persécution ce n'est pas seulement à cause de l'habileté, de l'esprit de suite, de l'obstination de leurs adversaires, mais à cause aussi de leurs lamentables divisions. É. DE MOREAU, S. I.

J. Laenen. *Geschiedenis van het Seminarie van Mechelen.* Malines, Laurent frères, 1930, (24 × 18 cm.), XVI-394 p.

M. le chanoine Laenen nous a déjà donné plusieurs ouvrages considérables, par exemple sur l'*Église métropolitaine de Saint-Rombaut*, sur l'*Introduction à l'histoire paroissiale du diocèse de Malines*, sur la ville de Malines. Celui-ci est consacré au séminaire, dont l'histoire nous est retracée spécialement d'après les archives du séminaire lui-même, malheureusement trop rares, et celles de l'archevêché et de la ville.

A la suite du Concile de Trente, Morillon, vicaire-général de Granville, établit d'abord le séminaire de l'archidiocèse à Bruxelles. Mais Matthias Hovius le transporta en 1595 à Malines au collège Standonck. Enfin l'établissement a été reconstitué sur ses bases actuelles par le cardinal Sterckx.

Le grand séminaire connut une première période de prospérité sous son quatrième président, Neesen (1639-1679), qui, entre autres mérites, jeta les fondements, par ses publications, de la fameuse *Theologia Mechliniensis*. Malheureusement, le jansénisme s'était introduit dans la place sous les archevêques Jacques Boonen († 1658) et Alphonse de Berghes († 1689). Le successeur de celui-ci, Humbert de Praecipiano, dut agir contre un des professeurs, Jean Opstraet. L'auteur nous parle du triste état du séminaire à cette époque mais sans nous donner les détails que nous attendrions et en attachant trop d'importance à des incidents secondaires, comme le testament de Marguerite de Horne. Avec Philippe d'Alsace (1714) commença une nouvelle époque de prospérité qui dura pendant la plus grande partie du XVIII^e siècle. Enfin,

après la double épreuve de l'époque révolutionnaire et des décrets de 1825, des temps particulièrement heureux s'ouvrirent à partir de 1830 pour le grand séminaire. Puissent-ils durer longtemps encore!

On trouve dans ce beau livre un grand nombre de renseignements sur les cours donnés aux séminaristes depuis les origines jusqu'à nos jours, sur leur formation spirituelle, sur le recrutement des futurs ministres du Seigneur et sur la bibliothèque du séminaire. Ce dernier point est traité par M. le chanoine Leclercq. Nous félicitons donc bien cordialement le chanoine Laenen pour cette nouvelle publication si utile et si intéressante.

É. DE MOREAU, S. I.

ART CHRÉTIEN

G. de Jerphanion, S. I. *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne.* Paris-Bruxelles, G. Van Oest, 1930, (28 × 19 cm.), 320 p., 60 fig. et 64 planches. Prix de souscription : 225 frs.

N'y a-t-il plus d'inédit dans ce beau volume de mélanges? Sans doute, les seize mémoires qui le composent ont déjà paru ailleurs, dans les *Etudes*, le *Bessarione*, les *Orientalia christiana*, les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*... Mais l'illustration que plusieurs d'entre eux n'avaient pu recevoir dans leur forme primitive leur est ici largement accordée et leur donne presque la valeur d'une nouvelle publication. Si quelques-unes des œuvres reproduites sont bien connues, se retrouvent même dans des livres de vulgarisation, d'autres sont inédites ou équivalemment. Citons seulement les fresques de Sant-Angelo in Formis, souvent décrites, pas encore publiées correctement, et surtout les fresques des églises de Cappadoce, le domaine propre du P. de Jerphanion. Pour beaucoup, hélas! reste inabordable la somptueuse publication des *Eglises rupestres de Cappadoce* (Paris, Geuthner, un vol. et deux albums parus); ils en trouveront ici dix-huit spécimens choisis; les héliogravures qu'en donne la maison Van Oest sont d'une lisibilité parfaite, sans le léger excès de dureté que présentent çà et là d'autres planches.

On ne résume pas un volume de mélanges. Ceux-ci présentent une variété que l'auteur n'a point tenté de dissimuler : réflexions liminaires sur le rôle respectif de l'archéologie et de l'histoire de l'art, longues revues des livres de M. Bréhier sur *le développement iconographique de l'art chrétien* et de M. Millet sur *l'iconographie de l'Évangile*, conférences déjà renommées sur la représentation, aux premiers siècles, du baptême du Christ et de la crucifixion, relation des fouilles de Rome pendant les années de guerre, répertoire des chapiteaux théodosiens, souvenirs d'une visite aux mosaïques de Venise ou à la cathédrale de Famagouste,... d'autres encore. A la lecture cependant, on s'aperçoit bientôt qu'un lien mystérieux réunit ces études, celles du moins qui touchent à l'iconographie. *Le rôle de la Syrie* et *de l'Asie mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne*, ce titre que le P. de Jerphanion a donné à l'examen des belles *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile* de M. G. Millet, traduirait bien la préoccupation constante de l'auteur. Vous vous croyez loin des œuvres asiatiques, en admiration devant les mosaïques de Saint-Apollinaire de

Ravenne ou devant une dalle sculptée de l'abbaye de Maredsous. Mais votre guide a souri : il vous montre un geste, un accessoire, que l'artiste a introduit dans sa composition avec une maladresse qui trahit l'emprunt; le P. de Jerphanion vous en explique le sens par la tradition dont les témoins les plus complets s'alignent sur les fresques de Qeledjlar Kilissé ou de Guerémé.

Voilà pourquoi l'intérêt de ce livre dépasse celui de recherches de pure érudition. Les traditions iconographiques de cet Orient monastique, pittoresques et touchantes, ne sont pas restées immobiles sur les parois des grottes où l'heureux fouilleur les a retrouvées. Elles ont gagné l'Occident par des cheminements mystérieux, aux détours multiples, dont nous saisissons çà et là des vestiges. Par les moines grecs et syriens, qui pullulent en Italie au haut moyen âge, par les manuscrits enluminés, les ivoires, les étoffes, les ampoules, les menus objets de dévotion, elles ont fait pénétrer des traits nouveaux dans un art jusque là plus abstrait et théologique, moins narratif. De ces traits, les uns respirent trop la subtilité ou le protocole oriental : ils ne seront pas assimilés. D'autres entreront dans notre patrimoine iconographique; ils joueront un rôle jusque dans cette grande révolution qui fit dominer dans l'art chrétien au XIV^e^ siècle les conceptions pathétiques et pittoresques. On ne refait pas sans plaisir, ni même sans émotion, ces pèlerinages aux origines de nos images familières, et peu de guides nous y donneraient l'impression de sécurité que laisse le P. de Jerphanion. E. LAMALLE, S. I.

G. Lemesle. *L'église Saint-Sulpice.* Paris, Bloud et Gay, 1931, (26 × 19 cm.), XII-270 p. Beaucoup d'illustrations.

L'église et la paroisse Saint-Sulpice forment à Paris un foyer de vie catholique dont la physionomie originale est bien connue des visiteurs. C'est à l'église et à l'histoire de ses œuvres d'art que s'attache principalement la présente monographie, due au curé actuel aidé de nombreux collaborateurs (signalons l'article de M. Widor sur le grand orgue de Cavaillé-Colle). Un trait ne manque pas de frapper à la lecture : la magnifique continuité de l'effort des curés successifs pour l'érection, l'ameublement, la restauration de l'édifice. Nous regrettons quelques imperfections dans la composition du volume : une meilleure entente entre les auteurs eut permis d'éviter des redites; quelques chapitres, et parmi les plus intéressants, sont rendus difficiles par un style décousu, sautillant d'un objet à l'autre. On aimerait aussi à en savoir un peu plus sur les rapports entre la paroisse et le séminaire.

E. LAMALLE, S. I.

A. D. Sertillanges. *Un Pèlerinage artistique à Florence.* Liége, La pensée catholique, 1931, (21 × 16 cm.), 168 p., 104 gr., Prix : 35 frs.

« Un récit de voyage n'est pas un traité; on ne s'étonnera pas de me voir laisser une très grande place à l'arbitraire. Dans un pèlerinage, chacun a sa chapelle préférée, ses saints de prédilection ». Le voyage a été fait il y a 35 ans; le récit réédité aujourd'hui et le choix des gravures prouvent un homme plus préoccupé de bien voir que de tout voir. Le P. Sertillanges ne veut ni tout dire, ni rivaliser avec les meilleurs guides. Tous ceux qui ont eu l'occasion, lors des derniers jubilés, de passer à Florence quelques jours trop rapides et souvent trop bousculés le liront avec plaisir. L'étude des œuvres de Fra

Angelico et de Michel-Ange occupe la plus grande partie du volume. Les réflexions faites par l'auteur au couvent de Saint-Marc et à la chapelle funéraire des Médicis sont une première esquisse, longuement développée dans d'autres ouvrages, de la solution du délicat problème de l'art chrétien.

R. de le Court, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Biographies.

L. Veuillot. *Portraits de Saints.* Paris, Lethielleux, 1931, (19 × 12 cm.), 304 p. Prix : 13,50 frs.

Voici réunies en volume des pages que Louis Veuillot sema dans son œuvre au gré des circonstances. Il avait eu l'idée d'en faire un recueil, ainsi que deux essais de préface nous l'apprennent. Inédits jusqu'à ce jour, je ne crois pas qu'ils serviront sa gloire littéraire mais ils nous découvrent son dessein: montrer quels grands hommes, quels bienfaiteurs de l'humanité furent dans tous les temps, tous les pays, toutes les conditions, les saints. Quelques fort belles pages sur la sainteté, une charmante étude sur la Vierge, de puissants portraits de saint François d'Assise, saint Bernard, saint Louis, saint Vincent de Paul.., voilà pour le thème. Quant à la manière, c'est du beau Veuillot : un verbe lumineux qui fait luire des pensées généreuses. P. Goreux, s. i.

G. Papini. *Saint Augustin.* Traduit de l'italien par P. H. Michel. Collection du Roseau d'or. Paris, Plon, 1930, (20 × 13 cm.), vi-304 p. Prix : 25 frs.

Peu d'âmes furent « tant humaines » que celle d'Augustin. Ce livre nous en retrace l'ardente histoire. « De voir à quel point il nous ressemblait dans le péché, nous donne l'espérance de pouvoir lui ressembler dans la victoire ». Des faiblesses et des fautes, on n'a donc rien voilé. Au contraire. On se plaît à en étudier les racines profondes. L'auteur semble raffiner pas mal sur l'hérédité. Question délicate et, au delà d'une certaine limite, insoluble. N'y a-t-il pas, plus ou moins, en nous tous « deux âmes » et en chacun de nous la lumière n'est-elle pas combattue par les ténèbres ? Œuvre de psychologue donc, non de théologien, et pour laquelle, plus qu'un autre, Papini était qualifié. Et, quoique « amateur de mots », il a écrit ce livre sobrement. Georges Dirks, s. i.

M. Bessodes. *Saint Roch. Histoire et légendes.* Turin, Marietti, 1931, (20 × 13 cm.), viii-170 p. Prix : 8 frs.

Saint Roch, que le Concile de Constance invoqua contre la peste, attend encore une histoire vraiment critique. M. l'abbé Bessodes met en scène la vie du saint guérisseur comme la rapporte une « tradition séculaire ». L'œuvre est vivante et imagée, certes, mais s'il veut réagir contre les « démolisseurs », l'auteur croit-il qu'un style de roman historique lui assurera grande confiance, en dépit des quelques « notes critiques » qui terminent le volume ? Comment peut-on écrire (p. 140) : « A part la Vierge, nul saint n'a plus que lui (saint Roch) inspiré les artistes » ? E. Lamalle, s. i.

K. SCHOETERS, s. i. *De H. Joannes Berchmans.* Alken, Bode van het H. Hart, 1930, (24 × 15 cm.), 294 p. Prix : 22 frs.

Pour faire aimer notre jeune saint, il suffit de le faire revivre : le P. Schoeters y a merveilleusement réussi. L'auteur a fouillé des archives jusqu'ici inaccessibles ou inexplorées, à Diest et à Rome : ceci lui a permis de replacer le jeune saint dans son milieu. Du coup, il l'a ramené tout près de nous. Il ne l'a pas pour autant éloigné de Dieu : dans ses pénétrantes analyses de la vie profonde du saint, l'auteur a judicieusement su profiter des récentes discussions à ce sujet. Il est souhaitable que tous nos jeunes gens aient lu ce livre. D'aucuns pourront trouver quelques longueurs dans la dernière partie... Excellente lecture pour le réfectoire. L. ARTS, s. i.

STANISLAS. *De heilige Margareta Maria.* Alken, Bode van het H. Hart, 1931, (19 × 12 cm.), 52 p.

Excellente brochure : en quelques pages discrètes, substantielles et vivantes elle résume l'histoire émouvante des origines de la dévotion au Sacré-Cœur. On y trouve la doctrine en action : Jésus et son héroïque confidente y parlent autant et plus que le discret auteur. A répandre largement. L. ARTS, s. i.

G. CHASTEL. *Saint Antoine-Marie Zaccaria, Barnabite.* 9e édit., Paris, Grasset, 1931, (19 × 12 cm.), IV-250 p., un portrait. Prix : 15 frs.

Dans un style clair et concis, parfois précieux, l'auteur nous conte une vie simple, mais qui fut prodigieuse à son époque. Dans le relâchement général de la foi et des mœurs, Zaccaria fut une merveille de pureté, d'humilité, de foi débordante. Ame parfaitement limpide d'un bout à l'autre de sa carrière, elle ne donne guère lieu aux épisodes mouvementés. Pourtant l'exubérance forcenée du milieu, mieux utilisée, n'aurait-elle pas mis mieux en relief et à sa vraie place une personnalité réellement très puissante et qui, en s'y opposant, la dominait ? L'auteur aurait, du même coup, évité la monotonie un peu sèche et les longues considérations qui rendent pénible la lecture. C. SEVRAIN, s. i.

G. MEUNIER, O. S. B. *Gerbe de merveilles.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), X-150 p. Plusieurs gravures. Prix : 7 frs.

Cette double biographie que l'auteur intitule à bon droit « Gerbe de merveilles » permet au lecteur que rebuterait une vie plus détaillée, de se rendre compte des faits importants qui caractérisent les vies de sainte Marie Madeleine Postel (Fondatrice des sœurs des Écoles chrétiennes (1756-1846), canonisée en 1925) et de celle qui lui succéda si heureusement : « Sœur Placide ». A ces vies se rattache étroitement la restauration de l'Abbaye de Saint-Sauveur-Le Vicomte. La confiance inébranlable en la Providence que nous retrouvons presque à chaque, page et cela malgré les épreuves de tout genre, prouve l'opportunité de cet ouvrage à notre époque de crise sociale. E. COLLIN, s. i.

P. PIRRI, s. i. *P. Giovanni Roothaan. XXI Generale della Compagnia di Gesù. (1785-1853).* Isola del Liri, Soc. Tipografica, A. Maciace e Pisani, 1931, (23 × 16 cm.), 552 p. Prix : 17 lires.

Depuis le rétablissement de la Compagnie de Jésus, aucun Général sans doute n'a exercé sur elle une action plus profonde que le T. R. P. Roothaan. Doué de qualités extraordinaires, il vécut à une époque fertile en bouleversements politiques et religieux. Maîtrise des langues classiques anciennes et modernes, formation très personnelle en philosophie et en théologie, talent oratoire remarquable, largeur de vues et force de volonté, tout concourait à faire

du R. P. Roothaan un homme remarquable. La Providence le forma en le mêlant aux événements les plus extraordinaires et en lui assignant les rôles les plus variés.

On ne connaît souvent que l'auteur du commentaire des Exercices spirituels de saint Ignace et de l'opuscule : de ratione meditandi. La personnalité du P. Roothaan apparaît dans un tout autre jour quand on entre en contact avec le professeur, l'apôtre et le Supérieur.

Grâce à de nombreux documents d'archives, le P. Pirri peut nous faire pénétrer dans la vie intime du grand Jésuite et nous initier à sa merveilleuse activité. L'ouvrage, enrichi de très belles phototypies, est d'un prix remarquablement modique, vu son étendue et sa perfection typographique.

J. Creusen, s. i.

L. Bouchon. *Le chirurgien Morlanne. Fondateur des Sœurs de la Charité Maternelle de Metz. (1772-1862).* Paris, Éditions Spes, 1931, (20 × 13 cm.), 376 p., 9 gravures. Prix : 15 frs.

Destinée étrange que celle d'un laïque appelé à fonder une congrégation religieuse et combien originale. Ses membres, en effet, exercent la profession de sages-femmes. Après avoir essuyé bien des refus, l'association finit par être vraiment une congrégation, et qui a rendu des services extraordinaires. Le récit s'attache peut-être parfois excessivement à des détails d'un intérêt surtout local.

C. Sevrain, s. i.

Une religieuse de la Société Holy Child Jesus. *Cornelia Connelly, fondatrice de la Société du Holy Child Jesus. (1809-1879).* Paris, Plon, 1931, (19 × 12 cm.), 308 p., 2 gravures. Prix : 15 frs.

Histoire étrange et divine. Protestante, C. Connelly épouse un pasteur ; tous deux se convertissent. L'époux veut devenir prêtre, et voilà Cornelia, épouse, mère, convertie, religieuse et fondatrice. Vie extraordinaire par ses épreuves et plus encore par l'héroïsme constant d'un abandon total à la volonté de Dieu. Lecture de tout premier choix; livre très bien composé et d'un style agréable.

C. Sevrain, s. i.

Armelle de Léon. *Une Apôtre de la Vie Intérieure. Sainte Madeleine-Sophie, fondatrice de la Société des Religieuses du Sacré-Cœur.* Jette Saint-Pierre, 1930, (20 × 13 cm.), 198 p.

Comme le titre nous en avertit, cette biographie met en relief la vie intérieure de sainte Madeleine-Sophie, et son action spirituelle de fondatrice. La sainte s'était résolue, dans sa jeunesse, à la vie du Carmel, et elle garda toujours un attrait et un don également marqués pour la pure contemplation. C'est dans un esprit éminemment thérésien qu'elle immola ses goûts personnels à la tâche ecclésiastique. La carrière de la sainte est ici comme filmée dans une suite de brefs tableaux agréables et pénétrants.

M. Ledrus, s. i.

V. Jourdan. *Le Père Damien De Veuster, de la Congrégation des Sacrés-Cœurs (Picpus), apôtre des lépreux, 1840-1899.* Braine-le-Comte, Maison-Mère des SS. CC., 1931, (22 × 14 cm.), xvi-541 p., 60 grav., Prix : 20 frs.

Biographie attachante, où l'âme du héros est plus qu'un accessoire, où l'on ne badine pas avec le surnaturel ! L'héroïsme de l'amour du Christ et des âmes invite irrésistiblement à la pleine générosité. Leçon utile à cette époque, puisque dominent trop la hantise du corps et le culte des biens matériels. — A travers une présentation objective, modeste et puissamment réaliste, l'auteur nous

retient en contact ininterrompu avec ce nouveau et merveilleux « stigmatisé ». Des gravures nombreuses et suggestives, une documentation précise, de larges emprunts à la correspondance du P. Damien rendent instructive et passionnante cette lecture. A contempler le « lépreux volontaire », on aime mieux son éternel modèle, décrit par le prophète. Pour les gens du monde, l'étude gagnerait à être moins compacte, sans que d'ailleurs il soit besoin d'atténuer en rien la salutaire splendeur du sacrifice dont est auréolé le merveilleux portrait.

J. SCHAACK, S. I.

M. PERROY. *Léon XIII*. Marseille, Éditions Publiroc, 1930, (20 × 14 cm.), VI-250 p. Prix : 9 frs.

Cette vie de Léon XIII vient à son heure. Au lendemain des fêtes solennelles qui ont commémoré le document à jamais le plus célèbre de son règne, l'encyclique « Rerum Novarum », il se trouvera sans doute beaucoup de fidèles de sa pensée qui aimeront à connaître un peu mieux ce pape providentiel et cet homme de génie. A lire ces pages si vivantes, on est vraiment saisi, comme le furent tous ses contemporains, par la hardiesse surnaturelle, la pénétration de pensée, la largeur de vue que le grand pape apportait à l'étude et à la solution des problèmes les plus graves : question sociale, union des Églises, relations du temporel et du spirituel, problème nègre, etc... Peu de pontificats furent aussi riches en documents, aussi glorieux de prestige. M. Perroy a joint aux faits prestement racontés l'émotion d'une admiratrice et l'agrément d'une plume brillante, quelquefois même avec excès. Pas d'inédit mais beaucoup de vie. Ce n'est pas une biographie savante, ni une étude critique, ce sont des pages d'enthousiasme. Nous les recommandons aux bibliothécaires de collège tout spécialement.

P. GOREUX, S. I.

H. CARTON DE WIART. *La vocation d'Olivier Georges Destrée*. Collection « Notre Clergé ». Paris, Flammarion, 1931, (19 × 12 cm.), 248 p. Prix : 12 frs.

Étude de fine psychologie qui nous fait revivre, avec un talent consommé d'écrivain et d'artiste, les différentes étapes de l'ascension « d'une âme s'ouvrant à la vérité tout comme l'âme du poète épris de la créature avant d'avoir deviné le Créateur et que l'amour de la nature devait conduire au surnaturel ». Olivier Destrée restera une des figures les plus pures et les plus attachantes de notre renouveau littéraire en Belgique. Ce récit de sa conversion s'impose à la lecture de nos jeunes intellectuels et surtout de ceux-là qui se sentent poussés à la conquête de la Beauté. Ils apprendront, au contact de cette personnalité peu commune doublée d'une âme d'artiste, comment peut se parfaire harmonieusement dans une vie le culte de l'art et de la poésie par celui de la Beauté éternelle.

G. L.,

G. JOANNÈS. *Le Cardinal Mercier Docteur de la vie intérieure*. Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), 160 p. Prix : 8 frs.

Dans une lettre des plus flatteuses et qui sert de préface au présent livret, M. Ad. Tanquerey s'exprime comme suit : « Votre livre, Mademoiselle, ne ressemble à aucun de ceux qui ont paru sur le cardinal Mercier. Aucun n'a décrit son âme comme vous l'avez fait, aucun n'a eu à sa disposition les documents intimes que vous avez su si bien utiliser. » Certes, le titre à lui seul est déjà lourd de promesses, et sans doute ne manquera-t-on pas, à cause de ce titre, d'acheter l'ouvrage. Ceux qui ne connaissent pas le « *Livre d'Art : le Cardinal Mercier* », auront quelque satisfaction à parcourir la présente étude qui en est une gerbe de citations. Un lecteur exigeant trouvera pénibles

le procédé des citations multipliées, une certaine négligence de composition et de nombreuses fautes de typographie; et il sera déçu de ne pas trouver ces « documents intimes » et inédits dont il a été parlé; car on ne peut appeler de ce nom quelques extraits, peu caractéristiques d'ailleurs, de lettres personnelles. — Il n'en reste pas moins, que, devant l'audace à traiter un sujet aussi séduisant et aussi profond à la fois, on serait gagné — s'il en était besoin encore — par l'admiration émue de l'auteur pour l'incomparable figure ascétique et mystique du grand Cardinal. J. SCHAACK, S. I.

W. G. SMITH et H. G. SMITH. *Le Père Fidèle de la Croix*. Traduit de l'anglais par l'abbé Saint-Cricq. Avignon, Aubanel Père, 1931, (19 × 12 cm.), 624 p., 11 gravures. Prix : 20 frs.

Ceci n'est pas une biographie mais un recueil de lettres. Lettres intéressantes, à coup sûr, puisqu'elles nous font entrer dans la vie étrange et passionnante d'un converti de marque. Ancien pasteur épiscopalien, père de trois enfants, professeur et président d'Université, Kent Stone se détache peu à peu de l'anglicanisme où son âme très riche, éprise de vérité, n'a pas trouvé l'unique nécessaire; la mort de sa jeune femme est l'occasion du retour définitif. Quittant à la fois le schisme et la vie dans un milieu séduisant, Kent entre chez les Paulistes, puis chez les Passionistes; son talent d'écrivain et d'orateur, mais surtout son zèle apostolique lui font accomplir presque des miracles. L'Amérique du Nord, le Chili, le Mexique, l'Argentine, le Texas le voient tour à tour fonder des stations de son ordre, susciter des œuvres, être curé, s'occuper de l'évangélisation des nègres et de la conversion d'intellectuels protestants. Action déconcertante, et qui ne finira qu'avec la mort de ce héros, décédé à l'âge de 81 ans, en 1921. — W. G. Smith, ami du P. Fidèle, n'a pu achever l'imposant ouvrage qu'il rêvait d'écrire à la gloire du missionnaire. Les lettres et divers documents ont été publiés tels quels, sans souci de composition, peut-être avec le secret désir qu'un écrivain de talent puise dans ces matériaux pour nous donner une belle et forte étude de type apostolique du XX^e^ siècle.

J. SCHAACK, S. I.

Lis et Hostie. Sœur Jeanne-Marie-Ange de l'Enfant-Jésus. Paris, Vitte, 1931, (21 × 14 cm.), 394 p.

Au risque de faire froncer les sourcils à quelque fervent de la petite voie, disons d'emblée que ce message, venu du Carmel de Caïffa, semble parachever celui de Lisieux. Marie-Joseph Garsin (Sœur Marie-Ange) est bien la sœur et l'émule de Thérèse Martin et elle démontre comment l'esprit d'enfance spirituelle s'harmonise avec la grande voie mystique d'une part et, de l'autre, avec l'ascèse traditionnelle, vaillante et méthodique. Avec le P. Ch. de Bonneville (Introd., p. XVI), on souhaiterait que la présente rédaction touffue et un peu redondante, soit bientôt remplacée par une biographie plus alerte et par la publication bien authentique de la nouvelle « histoire d'une âme ». A condition de faire le départ entre la véritable union mystique et les phénomènes accessoires : images, visions, paroles intérieures, le lecteur admirera la beauté de ce Lis et se sentira pressé de s'offrir, lui aussi, en union avec le sacrifice du Christ, comme cette pure « Hostie ». L. PEETERS, S. I.

M. A. LESEUR, O. P. *Vie d'Élisabeth Leseur*. Paris, de Gigord, 1931, (19 × 12 cm.), VI-386 p., 1 portrait. Prix : 16 frs.

La vie d'Élisabeth Leseur verra certainement le succès obtenu par ses œuvres, et elle le mérite, car elle est très bienfaisante. L'auteur en a su mettre en pleine lumière la puissance toute simple mais essentiellement chrétienne et pour ainsi

dire irrésistible par sa douceur même. Peut-être le Révérend Père a-t-il décrit le milieu avec trop de détails qui appesantissent le récit. C. SEVRAIN, s. I.

E. LAVEILLE, s. I. *L'âme d'un prêtre. Monseigneur Laveille dans ses souvenirs, ses notes intimes et sa correspondance.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), XX-278 p. Prix : 12 frs.

L'auteur de tant de belles biographies méritait bien que la sienne nous fût donnée. Et heureusement, lui-même avait tracé pour des intimes l'histoire de sa vocation; simple, charmante, elle ne peut manquer de toucher le lecteur. Ses notes consoleront ceux à qui une vie apparemment peu active, mais chargée et toute de dévouement caché, pourrait sembler trop lourde.

C. SEVRAIN, s. I.

Lectures et Méditations.

G. HOORNAERT. *A propos de l'Évangile.* Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, nº 33. 3e éd. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 13 cm.), 524 p. Prix : 30 frs.

Ce livre a reçu depuis longtemps la consécration du succès. Il n'en est pas de meilleure; elle oblige à la circonspection le Saumaise le plus sévère. Quand une œuvre a des lecteurs par centaines et trouve des traducteurs pour la présenter à quatre grandes nations européennes, tenez pour assuré qu'elle possède quelques-unes des qualités auxquelles réagit spontanément l'âme moderne. Au sujet de cette 3e édition de « *A propos de l'Évangile* », il nous faut répéter, avec plus d'assurance seulement, l'éloge que nous faisions ici même de la 1re. Le livre n'a guère changé, non plus que l'impression bienfaisante et sympathisante qu'il détermine chez le lecteur. Ce succès tient à deux causes : la beauté unique du sujet et la manière, inimitablement personnelle, de le traiter. Permettez-moi de vous poser ce curieux problème : Dans une considération sur le massacre des saints Innocents, que peuvent venir faire non seulement Rubens, cela se devine sans trop de peine, mais Quintilien, mais Lady Macbeth et sa fameuse tache rouge ? Lisez les pp. 78-79 de ce livre et vous trouverez du problème une solution élégante.

Pour ma part, si j'avais un ami incroyant, c'est ce livre-ci que je lui glisserais entre les mains; et, plus généralement, j'en ferais présent à tout homme auquel je voudrais procurer la joie de devenir et de se sentir meilleur. Disant cela, je résume en réalité l'approbation que lui ont donné Sa Grandeur Mgr l'Évêque de Namur et Sa Sainteté Pie XI elle-même.

Beau livre, fruit d'un beau talent et témoin d'une belle âme.

FRANÇOIS JANSEN, s. I.

H. DU COLOMBIER. *Sauveur du monde.* Paris, Vitte, 1931, (21 × 14 cm.), 296 p. Prix : 14 frs.

Pimpant volume, d'une lecture aisée et bienfaisante. Le Christ notre bienfaiteur, notre modèle, notre vie, notre amour, notre roi. Sous ces titres, en des chapitres alertes qui laissent « du blanc sur le papier » et de l'espace pour la réflexion, l'auteur présente aux gens du monde, semble-t-il, les principaux motifs qui portent à aimer Notre-Seigneur. On souhaiterait, par moments, plus d'originalité nerveuse et de substantielle théologie. De nombreuses citations, et une reproduction du Christ du Titien illustrent cet ouvrage dont le développement fait songer à la manière spirituelle de l'ancienne école française.

J. SCHAACK, s. I.

R. DE LANGEAC. *Virgo Fidelis. Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques*. Paris, Lethielleux, 1931, (19×12 cm.), XIV-418 p. Prix : 18 frs.

Ce commentaire du Cantique des Cantiques rappelle l'interprétation allégorique des Pères qui voyaient dans les dialogues de la Sulamite, l'hymne de l'amour mutuel de Dieu et l'âme. Les versets du Cantique suggèrent à l'auteur, un prêtre visité par la souffrance, des élévations et des réflexions spécialement destinées aux âmes contemplatives. Le thème général, la fidélité constante à l'appel divin, développe une spiritualité à base de mortification et d'abandon à la volonté de Dieu. On se plaît à relever la discrétion des réflexions sur le texte sacré et un souci constant de répandre largement les connaissances et le goût des dons surnaturels.

Les Conseils aux âmes d'oraison, qui font suite au commentaire, reprennent, d'une façon plus théorique, les principes de vie intérieure développés dans la première partie de l'ouvrage. A. H.

D. CONSIDINE, S. J. *Paroles d'encouragement. I^e et II^e Séries*. Traduit de l'anglais par G. de Vaulx de Champion. Louvain, Museum Lessianum, 1932, (19×13 cm.), 128 p. Prix : 7,50 frs.

Ce petit livre de spiritualité pose un problème. D'où son succès ? Rien qu'en 1930, le texte anglais connaît une centaine d'éditions ; c'est ensuite la germination spontanée des traductions : allemande, espagnole, française. Lisez cependant, laissez-vous aller au fil du texte; pourquoi ces propos décousus vous disposent-ils à l'optimisme, à la foi en Dieu, aux hommes, en vous-même, au support du prochain ? C'est le secret du P. Considine, de sa parole directe, prenante, sans apprêts, qui puise à même l'expérience; le détail observé, vécu y abonde. C'est à fond qu'il connaît les « *bonnes âmes* », celles que l'appel des hauteurs invite mais qu'arrêtent des monticules que l'amour-propre camoufle en monts sourcilleux. Oui, pourquoi ces propos vous « *remontent*-ils » ? C'est bien là l'effet du livre. C'est un tonique. Paroles, à peine un enseignement, ni éloquence, ni philosophie, de théologie fort peu, mais ce quelque chose qui fait dire au lecteur : Celui-là me connaît ! Et le lecteur qui se croit « compris » est plus qu'à moitié persuadé. Paroles, rien que paroles, mais singulièrement bienfaisantes parce que constamment, inlassablement encourageantes ! F. J.

JEAN LE PRESBYTRE. *Méditations* (*2 fascicules*). Collection jéciste, n° 9. Louvain, Éditions Rex, 1931, (15×11 cm.), 64 p. chacun.

Sous une forme jeune, vive et partant attrayante, ces « méditations jécistes » nous donnent une doctrine profonde, sérieuse, élevante. C'est dire qu'elles ont tout ce qu'il faut pour charmer l'adolescence et plaire à leurs éducateurs. Persuadé du bien réel, que produiront dans les âmes de nos collégiens les méditations jécistes — on y analyse leurs devoirs, leur vie catholique, leur rayonnement social — nous les recommandons vivement. A. WAUTERS, S. I.

Ordres religieux.

La Vivante Actualité des Ordres Religieux. Première et deuxième série. (2 volumes). Paris, Éditions Spes, 1930 et 1931, (19×12 cm.), 208 et 256 p. Prix : 12 frs chacun.

Deux séries de conférences dont chacune définit le caractère propre et expose l'activité d'une famille religieuse; exposé clair, concret, que vivifie un amour intense, mais nullement tapageur. Initiative excellente de la Drac et

réalisation parfaite, qui ne peuvent manquer leur but. Non seulement en France et pour les incroyants, mais partout et pour les catholiques eux-mêmes, cette œuvre était hautement souhaitable. Espérons que d'autres séries suivront et que toute bibliothèque de prêtre ou de chrétien éclairé les possédera au complet. La lecture en est aussi agréable qu'instructive. C. SEVRAIN, S. I.

J. BERNEX. *Ceux de la Trappe. Enquête d'un journaliste.* Paris, Flammarion, 1931, (19 × 12 cm.), 244 p. Prix : 12 frs.

Enquête et histoire se mêlent dans ce livre, toutes deux fort intéressantes. « Pages de premier ordre, pleines de vérité et de tact, aussi fortement écrites que fermement pensées » ; le jugement des éditeurs est entièrement justifié. Un des ouvrages les plus propres à faire connaître la vie religieuse dans sa puissante et simple beauté. C. SEVRAIN, S. I.

Manuels de dévotion.

Handleiding der Bonden van het Heilig Hart. Deel III. Gewestelijk Congres van, Berchem, 17-18 Juli 1931. Verslagboek. Malines, Sekretariaat der Bonden van het H. Hart, 1931, (18 × 13 cm.), 158 p.

Ce petit volume continue la série des Manuels pour les Ligues du Sacré-Cœur; il contient les rapports présentés au Congrès de Berchem (Anvers) en 1931, tout pleins d'indications précieuses sur l'organisation de ces florissantes Ligues, en particulier sur la participation des classes dirigeantes et de la jeunesse, sur la tâche des zélateurs et du Directeur. Ces associations ne prétendent pas supplanter les institutions similaires fonctionnant bien; mais dans les paroisses où il faudrait former un groupement, une « Ligue du Sacré-Cœur » semble tout indiquée, comme répondant bien aux aspirations et aux nécessités de notre temps. J. SALSMANS, S. I.

L. VERHEYLEZOON, S. I. *Handboek van het Apostolaat des Gebeds.* Alken, Bode van het H. Hart, 1931, (17 × 11 cm.), 202 p. Prix : 8,50 frs.

L'Apostolat de la Prière est une œuvre sérieuse: doctrine solide et splendide, organisation forte et souple. C'est ce qui lui valut un succès prodigieux et durable. Mais il faut le vivre : voici l'instrument indispensable, commode, pratique, efficace pour réaliser cet idéal. Une mine féconde pour la dévotion au Sacré-Cœur et à l'Eucharistie (récollections, triduums, etc.). Précieuse bibliographie. L. ARTS, S. I.

Y. d'ISNÉ. *Le Livre de Piété des Petits Enfants.* Paris, Lethielleux, 1931, (16 × 12 cm.), 64 p. Prix : 6 frs.

Un recueil de prières : du matin, avant et après la Communion, pendant la Sainte Messe, etc. L'édition en est fort soignée. Rien dans ce livret ne nous a convaincu de l'utilité des formules toutes faites pour les enfants Tout au plus quelques parents pourraient-ils s'en inspirer, pour éduquer la piété des leurs!... JOS. FABRI, S. I.

Prédication.

A. D. SERTILLANGES, O. P. *L'Orateur chrétien. Traité de prédication.* Juvisy. Éditions du Cerf, (20 × 13 cm.), XII-428 p. Prix : 15 frs.

Encore un livre du P. Sertillanges et pas banal, quoique sur un sujet très ancien. Pas mal de choses assurément y sont « dans la tradition ». La manière de

les proposer est singulièrement suggestive; le P. Sertillanges a « repétri la boulette » de façon à satisfaire les plus exigeants gourmets. Je songe au chapitre capital de l'élaboration du discours. Que nos jeunes gens en peine d'ordre et de clarté méditent donc cet « art » de composer. Il y a d'ailleurs des parties vraiment neuves, où se trouvent accumulées les conclusions d'une observation étendue et pénétrante. Voyez ce qui concerne l'hygiène de l'orateur et l'admirable chapitre sur ses qualités intellectuelles et morales. Rien ne sera plus utile en ce moment que les franches et saines réflexions du P. Sertillanges sur la recherche de l'originalité. D'aucuns pourront s'étonner des idées sévères que le Père professe sur l'improvisation. Il sait bien cependant que Fénelon n'était pas de son avis. L'ouvrage me paraît être d'une autorité rare, qui semble provenir au moins autant de la haute sagesse morale et chrétienne partout répandue que de la grande compétence technique. GEORGES DIRKS, S. I.

F. STINGEDER. *Homiletischer Führer durch das alte Testament.* Linz, Presverein, 1931, (23 × 16 cm.), X-396 p. Prix : 7,10 Mk.

Le guide expérimenté qu'il faut pour s'orienter promptement dans l'étendue du domaine biblique, y choisir les passages riches d'enseignements et en saisir la signification. Il met en œuvre les fruits de l'exégèse et aide à vaincre la difficulté qu'éprouve le prédicateur chrétien à utiliser maintes données de l'Ancien Testament. A chaque livre est consacrée une notice substantielle, puis le contenu est détaillé au point de vue homilétique. Plusieurs tables bien pratiques : répertoire des principaux ouvrages d'exégèse, tableau des maîtres de l'homélie et de leurs œuvres (par ordre d'auteurs et suivant l'ordre du texte scripturaire), relevé des passages dogmatiques de l'Ancien Testament, par livres et par matières. Enfin, l'indication des péricopes entre lesquelles peut se répartir tout le texte, et un index alphabétique. L. RENARD, S. I.

G. J. MAC GILLIVRAY. *The Way of Life. An Introduction to the Catholic Religion.* Londres, Burns, Oates and Washbourne 1931, (19 × 13 cm.), X-278 p. Prix : 6 sh.

De la bonne prédication dogmatique, sérieuse donc, claire cependant, un peu aride peut-être. Cette dernière remarque vaut pour le discours; elle ne concerne guère le livre qu'on peut parcourir à son gré. On nous y apprend comment la religion catholique est en réalité le chemin qui mène à la Vie, à Dieu et comment elle nous fait vivre dès à présent. On trouverait là un excellent canevas de retraite. G. D.

B. JARRETT, O. P. *The House of Gold.* Londres, Sheed and Ward, 1931, (19 × 13 cm.), 292 p. Prix : 7,6 sh.

Un recueil de sermons prêchés à New-York durant le carême de 1930 : une vingtaine sur le mariage et ses conditions actuelles, une dizaine sur la Passion et les paroles de Jésus en croix. Il ne faut pas rechercher ici l'originalité ou la profondeur de la pensée, ni, non plus, la splendeur ou le piquant de la formule. Sous une forme un peu abandonnée, on y trouvera beaucoup de bonhomie, de communication, d'expérience, de réalisme. L'auteur n'a eu qu'une prétention : faire du bien. G. D.

MGR M. CAGNAC. *Les Béatitudes.* Conférences Apologétiques. Paris, de Gigord, 1931, (14 × 10 cm.), 218 p. Prix : 5 frs.

Le succès de ces conférences prononcées à la cathédrale de Bourges a décidé leur auteur à les publier. Il ne nous dit pas en quelle année. elles furent prononcées; certaines phrases feraient songer aux années qui ont suivi immédiatement la guerre. R. DE LE COURT, S. I.

Varia.

Annuaire catholique de Belgique, 1931-1932, publié sous la Direction de l'Abbé J. Leclercq et de l'Abbé A. Mampaey. Bruxelles, Union des œuvres de Presse Catholique, 1931, (24 × 16 cm.), VIII-776 p.

Les directeurs de l'annuaire ont réalisé, dès la seconde édition, une perfection remarquable : plan plus méthodique, renseignements beaucoup plus nombreux. Ils nous permettront de leur signaler quelques faiblesses : la liste des périodiques est trop et pas assez complète; pour Louvain, aucun hôtel n'est recommandé; les épreuves n'ont peut-être pas été corrigées avec tout le soin désirable. L'ensemble mérite de chaudes félicitations. C. SEVRAIN, S. I.

F. STROWSKI. *L'homme moderne.* 11e éd. Paris, Grasset, 1931, (19 × 12 cm.), 222 p. Prix : 12 frs.

L'homme moderne a vaincu la nature par la machine, fruit de son esprit. La dynamo et le moteur à essence substitué à la machine à vapeur ne feront qu'accentuer cette victoire. Au travail du muscle, à la lutte contre les éléments du dehors succèdera un combat plus intérieur contre soi-même : l'épreuve humaine se « spiritualisera ». « La grande épreuve de l'humanité cessera d'être la conquête du pain à la sueur du front, mais la conquête de la paix par l'effort de la conscience ». Telle est la perspective grandiose qui doit rendre courage à l'homme moderne, troublé, défiant de lui, hésitant à prendre ses responsabilités.

A suivre le développement de M. Strowski le lecteur se sent facilement gagné par l'émotion. Au point de vue de la clarté et du fini — et en ceci il est peu moderne — le livre est un petit chef-d'œuvre. Je n'en fais pas pour autant un éloge sans réserve : les conclusions morales sont d'un spiritualisme élevé, j'en conviens, mais vague et, disons le mot, laïc — du moins par prétérition. On s'étonne que de l'homme moderne on ne dise rien de son inquiétude religieuse. On l'a fait à dessein, dira-t-on. Mais là est précisément le défaut : le catholique de 1931 n'aime plus « compartimenter » ses différentes activités : sa religion est plus compréhensive, plus affirmative et plus conquérante.

R. CLAUDE, S. I.

V. HOSTACHY. *Les évêques de la Salette.* Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1931, (19 × 13 cm.), 446 p.

Cette « Troisième série » de la *Galerie des Portraits de La Salette*, contient les notices biographiques de trois évêques de Grenoble, Mgr de Bruillard († 1860), Mgr Ginoulhiac († 1875) et Mgr Fava († 1899), et de Mlle des Brulais († 1896). L'auteur est « missionnaire de la Salette » : de là cet enthousiasme lyrique qui déborde presque à chaque page. Les trois prélats sont comparés aux Personnes de la Sainte Trinité (p. 245). L'opposition de certains ecclésiastiques au « fait miraculeux » est qualifiée de satanique (p. 71). A propos des ardents plaidoyers de Mlle de Brulais, on déclare la légende souvent plus véridique que l'histoire (p. 350). Les lecteurs qui préfèrent malgré tout l'histoire à la légende consulteront, à défaut d'une étude vraiment critique, J. Verdunoy, *La Salette* (Paris, Beauchesne, 1906). Voir aussi les *Mélanges de Grandmaison* (Paris, 1928; *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, p. 168). FR. HALKIN, S. I.

V. HOSTACHY. *Défense et illustration du XIXe siècle littéraire.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (13 × 15 cm.), 238 p. Prix : 15 frs.

L'auteur du présent ouvrage traverse à vol d'oiseau le XIXe siècle. C'est une œuvre de synthèse beaucoup plus que d'analyse. C'est une œuvre d'apologie

aussi. L'abbé Michel dans un ouvrage assez compact mais solidement pensé, avait déjà vengé la réputation du romantisme et du XIXe siècle contre les attaques outrancières de Léon Daudet. M. Hostachy, avec des armes différentes, poursuit le même adversaire et plus généralement la même tendance. Il dédie son ouvrage à l'abbé Bremond et cette dédicace est déjà à elle seule une déclaration de principes. C'est le même sens de la pensée que nous rencontrons ici. Plus spécialement, c'est la théologie des littérateurs que l'auteur poursuit à travers tout le XIXe siècle. De païenne qu'elle était au XVIIe siècle, — n'oublie-t-il pas un peu Pascal et Bossuet ? — elle est devenue chrétienne, vaguement d'abord et puis, avec le renouveau catholique en littérature, nettement orthodoxe. C'est cette évolution que M. Hostachy tâche de retrouver à travers les remous d'un siècle tourmenté. Œuvre d'un fin lettré, écrite et j'allais dire parlée avec beaucoup de verve dans un style large, abondant et presque torrentiel. P. GOREUX, S. I.

P. BEAUFORT. — *Votre royaume... Madame.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1931, (19 × 12 cm.), 110 p. Prix : 7,80 frs.

Excellent petit livre dans lequel il y a beaucoup à prendre et à méditer. En notre époque de féminisme et d'émancipation exagérés, le lecteur — ou plutôt la lectrice — pourrait puiser les idées saines sur l'épouse et la mère chrétienne. A W.

G. SAGEHOMME, S. I. *Répertoire alphabétique de 7.000 auteurs avec indication de la valeur morale de leurs 32.000 ouvrages (Romans et pièces de théâtre).* Tournai-Paris, Casterman, 1931, (20 × 12 cm.), 602 p.

Au moment où nous en exprimions le désir, l'auteur avait entamé déjà le labeur très lourd de ce répertoire. Son œuvre est maintenant complète et peut rendre des services incomparablement plus importants. Si le répertoire ne cite pas tout — et comment le pourrait-il — sa richesse est telle que le parcourir est une vraie joie, un rappel ou une révélation incessante. La peine fut grande, mais le résultat la vaut bien, s'il ne la dépasse. Le volume s'impose à côté du précédent. C. SEVRAIN, S. I.

Herder und Cº, Freiburg im Breisgau, Haupt-Katalog. II. 1913 bis 1929. Fribourg e. B., Herder, 1931, (23 × 16 cm.), LX-364 coll. Prix : 3 Mk.

Dans ce volume, la grande maison d'éditions réunit les fascicules annuels de ses publications. Ce recueil, témoin d'une activité remarquable, sera précieux pour les libraires, les bibliothécaires et pour tous les travailleurs intellectuels. Une liste alphabétique par auteurs (363 pages) et une autre par classement de matières rendent la consultation particulièrement facile et féconde.

C. SEVRAIN, S. I.

La meilleure lecture. Collection Jéciste, nº 6. Louvain, Éditions « Rex », 1931, (20 × 11 cm.), 64 p.

Précieux petit recueil où l'on trouvera, encadrée de conseils excellents et très concrets sur la manière de lire avec fruit, une liste méthodique des meilleurs ouvrages à l'usage de nos élèves. P. D.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*